AUTO-REFLEXÃO, OU INTERPRETAÇÃO SEM SUJEITO? HABERMAS INTÉRPRETE DE FREUD*

A José Arthur Giannotti

Minha exposição de hoje retoma, de certa maneira, que não é necessariamente a maneira certa, uma outra conferência aqui mesmo apresentada há dois anos, sob o título de *1895-1900, o nascimento do conceito freudiano de interpretação.* Naquela ocasião, eu não havia lido o capítulo que Habermas consagra a Freud em seu livro *Conhecimento e Interesse,* que será o objeto das seguintes observações que submeto ao juízo de vocês, a respeito do mesmo assunto. Não ignoro que o livro em questão foi tema de amplo debate, na Alemanha e alhures, que o autor retoma no apêndice da tradução francesa de *Conhecimento e Interesse.* Se me permito abordar o capítulo sobre Freud, desconhecendo como desconheço a posteridade deste texto tão rico, é porque, em alguns pontos pelo menos, sua análise cruza com aquela que ousei, aqui em Campinas, a respeito da gênese da noção de interpretação ou do nascimento da psicanálise.

Eu sugeria, naquela ocasião, que o corte epistemológico operado pela *Interpretação dos Sonhos* consistia essencialmente numa inversão da ordem das razões na fundação da teoria do aparelho psicológico, se comparada com aquela incorporada na primeira tentativa teórica de Freud,

* Este texto, publicado na revista *Discurso,* nº 14, reproduz quase literalmente o original apresentado no III Encontro de História e Filosofia da Ciência, realizado na Unicamp. Além de uma ou outra modificação de ordem estritamente literária, uma correção e algumas precisões foram feitas, exigidas por várias observações e críticas propostas na ocasião, principalmente por parte de meus colegas e amigos Balthazar Barbosa Filho e Marcos Muller.

em 1895, no "Projeto de uma Psicologia". *Grosso modo*, a teoria do aparelho psicológico, esboçada no capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos*, estaria fundada na *prática* da interpretação, em lugar de fundar essa prática original que, no caso do "Projeto", não passava de uma aplicação de uma teoria já montada segundo o estilo hipotético-dedutivo. Na página 276 da tradução francesa de seu livro, Habermas afirma o seguinte:

> Fazendo derivar da situação analítica o modelo estrutural, ligamos as três categorias de *ego*, do *id* e do *superego* no sentido específico de uma comunicação em que se empenham o médico e o paciente, com o objetivo de desencadear um processo de esclarecimento e de levar o doente à auto-reflexão. Para explicar o *ego*, o *id* e o *superego*, devemos referir-nos a essa conexão. Assim, não é judicioso descrever essa mesma conexão [*a conexão entre o médico e o paciente* — *B.P. Jr.*] com o auxílio do modelo estrutural que derivamos dela. No entanto, é o que Freud faz. Ele dá conta do trabalho interpretativo do médico por meio de expressões teóricas do modelo estrutural.

O cruzamento das duas análises não implica identidade, já que, no caso de Habermas, a tese do caráter "derivado" da teoria implica uma censura e a denúncia de uma petição de princípio. No meu caso, essa mesma inversão, ou a tese do caráter *originário* da situação interpretativa, era vista como uma nova figura — particularmente pouco dogmática — da própria idéia de teoria. Estamos já em pleno coração de nosso problema, o mesmo que eu esboçava há algum tempo aqui, relativo ao caráter paradoxal da recepção que os filósofos reservam à obra de Freud. Minha pergunta, hoje, será: que significa identificar o conceito freudiano de *interpretação* com o conceito filosófico de *auto-reflexão*, tal como ele se constituiu ao longo e ao fio do desenvolvimento do idealismo alemão? Que conseqüências derivam, a partir desta identificação, para a definição da filosofia e da psicanálise?

I

Antes, todavia, de descrever o espaço reservado a Freud no interior da ambiciosa reconstrução de nossa concepção da ciência e da prática operada por Habermas, é preciso fixar alguns pontos cruciais, ape-

nas uma épura, embora eu seja obrigado, por isso mesmo, a incorrer no abuso da caricatura. O livro tem uma dupla dimensão: sistemática e histórica. O projeto propriamente filosófico é o de devolver à Razão todo seu *interesse,* seu interesse mais fundo, isto é, devolver-lhe sua vocação *prática.* No entanto, para fazê-lo nestes tempos de carência, é preciso refazer o movimento pelo qual, depois do desenrolar do idealismo alemão e mesmo durante a irrupção da obra de Marx, dentro dela, a Razão se aliena e se perde na forma do "positivismo". Essa palavra é tomada, por Habermas, *lato sensu,* da mesma maneira que a palavra "naturalismo" passa a recobrir no vocabulário de Husserl um enorme campo semântico. Todo esse esforço (para dizer o óbvio) é exigido porque o próprio Marx, o melhor herdeiro do idealismo alemão, teria sido — desastre! — vítima do mesmo processo de naturalização da Razão. Mais uma vez topamos com um autor — essa longa série — que, *venant du côté de chez Marx,* afirma que o marxismo não dispõe da filosofia que merece. A ambição de Habermas não é muito diferente de outras, como as de Sartre (que queria dar fundamento existencial à dialética), de Althusser (que queria dar-lhe seu devido fundamento epistemológico), de Giannotti (que lhe oferece a necessária antologia do social) ou ainda de Lukács (que lhe oferece a mesma coisa). Ao contrário de Adorno, ponto de partida de Habermas, a "dialética negativa" deixa de ser inteiramente negativa e volta a flertar com a idéia clássica da Teoria, ainda que essa palavra continue sendo modificada pelo adjetivo *crítica.* Sem tempo, agora, para melhor definir este projeto, basta que sublinhe que ele passa por uma volta a Fichte e Hegel, em cujas obras a idéia kantiana de interesse especulativo da razão é modificada e subordinada ao interesse da Razão Pura Prática:

> *Fichte dá esse passo.* Ele concebe o ato de razão, a intuição intelectual, como uma atividade refletida que volta sobre si mesma, e erige o primado da razão prática em princípio: a reunião acidental da razão pura especulativa e da razão pura prática "num conhecimento" é substituída pela dependência de princípio da razão especulativa diante da razão prática. A organização da razão é submetida à intenção prática de um sujeito que se põe a si mesmo. Sob a forma originária da auto-reflexão, como mostra a Doutrina da Ciência, a Razão é imediatamente prática. Tornando-se transparente a si mesmo em seu ato de autoprodução, o eu se liberta do dogmatismo. (p. 238-239)

Por que voltar a Fichte, ou mesmo a Hegel, se Marx promove igualmente a soberania da prática? Porque, segundo Habermas, ao descobrir o caminho real da *práxis*, Marx deixa escapar, por um desvio naturalista, a especificidade da prática, confundido-a, algumas vezes (ou jamais circunscrevendo-a claramente), com a *atividade técnica*. Libertando-se das ilusões do idealismo, Marx perde ou esquece uma distinção essencial que essa boa tradição fizera. Marx teria perdido, assim, uma grande oportunidade filosófica: restabelecer a noção do transcendental em seu lugar correto, ou seja, teria deixado escapar a ocasião de visá-la como momento da gênese sócio-natural da humanidade. Voltar a Fichte e Hegel é, portanto, reconciliar o transcendental e o materialismo, garantindo a distinção antropológica essencial entre comunicação inter-humana e atividade técnica de modificação da natureza. (A idéia de *Erinnerung*, como se sabe, é essencial para Hegel, senão para todo o idealismo alemão, mas nem todos os filósofos alemães têm boa memória: antes de ser alemã, a oposição entre comunicação e técnica é rousseauniana, como é óbvio para quem leu o "Ensaio sobre a Origem das Línguas", no qual são opostas duas vertentes da linguagem, uma amorosa e comunicativa, e outra operatória e instrumental, e no qual esta segunda vertente é descrita como forma de alienação da primeira.)

II

São bem essas duas vertentes da linguagem (ou esses dois *a priori* da espécie humana) que Habermas vai rastrear na sua arqueologia da epistemologia contemporânea. Essa epistemologia tem sua raiz no esquecimento da auto-reflexão e na degradação da Teoria da Ciência em mera *metodologia científica*. A ciência torna-se apenas um fato, e a epistemologia nascente não passa de uma estratégia de ampliação do conhecimento científico, de "inflação" desse fato bruto. Comte e Mach são os nomes cruciais dessa transformação (quanto ao último, é claro que Habermas não concorda com as leituras propostas por Ernst Cassirer e nosso colega Lopariè).

Mas o curioso é que Habermas vai buscar em dois outros autores, Pierce e Dilthey, algo como dois movimentos simultâneos e paralelos que percorrem a contracorrente do grande rio do positivismo in-

vasor. A lógica da descoberta científica, no caso de Pierce, e a lógica da interpretação filológica (a famosa "compreensão"), no caso de Dilthey, abrem espaço, nas ciências agora privadas de Teoria, para um mínimo de reflexão. Discretamente, o transcendental se infiltra na obra destes dois "positivistas", destes dois pseudopositivistas (sempre em sentido largo).

O pragmatismo de um lado e o culturalismo de outro reintroduzem, cada um à sua maneira, na lógica da investigação, o tema das condições transcendentais do conhecimento. Com Pierce, o conhecimento científico-natural vem emoldurado pelas condições da atividade instrumental possível: o que significa que a natureza só emerge sobre o fundo das manipulações possíveis ou disponíveis tecnicamente. O império da medida da linguagem formal, a própria concepção operacional da ciência só são compreensíveis dentro do horizonte da *técnica* como *a priori*. *Com* Dilthey, o historicismo, a filosofia da "compreensão" pressupõe, de direito, uma pré-compreensão inscrita no quadro da gramática da linguagem ordinária. A intersubjetividade (retrospectivamente definida por Habermas com a ajuda do segundo Wittgenstein e sua posteridade inglesa) é definida como uma *Lebensform* que funciona como um quadro transcendental dado *de facto*. Tanto neste caso, como no do pragmatismo, teríamos o reconhecimento de um *a priori* implícito, embora ele não mais seja conatural a uma Razão imutável, mas relativo ao progresso do conhecimento científico e ao movimento da história e da cultura. Timidamente, a indução pragmática e o círculo hermenêutico exigem uma superação da pura lógica e a voltar à teoria do conhecimento, embora os pés da reflexão continuem enfiados no pântano do positivismo. Uma tentativa falha de vôo, já que essa reflexão não chega à altura da experiência hegeliana da reflexão que, só ela, tornando visível ao sujeito sua própria gênese, é capaz de torná-lo transparente para si mesmo, libertando-o do mundo, devolvendo ao conhecimento sua função emancipadora.

Depois deste magro resumo, voltemos ao nosso assunto, e de maneira inesperada. Paradoxalmente será Freud que há de oferecer a pista para esse retorno à dialética e de proporcionar, à teoria da sociedade, a força crítica que ela perdera.

III

Mas por que Freud? Desde início, Habermas nos avisa que Freud não é filósofo, que não podemos esperar encontrar, portanto, na superfície de seus textos aquilo que neles vai buscar. Antes de continuar, que nos seja permitida uma breve digressão. Gostaria de lembrar uma informação de Ernst Jones que, depois de perguntar a Freud a respeito de suas leituras filosóficas, recebeu a seguinte resposta: "Pouca coisa. Quando jovem, eu sentia uma forte atração para a especulação e aborteí-a desapiedadamente". Reprimo, no momento, a tentação de *analisar* a frase e a escolha do verbo. Em outro lugar, não me lembro onde, Freud diz mais ou menos o seguinte: "Talvez, através da Medicina, eu venha a voltar à Filosofia, que me fascinava na minha juventude". Ao que acrescento minha experiência subjetiva: ler Freud, para mim, é como ler Espinosa. E o último Merleau-Ponty dizia: *é preciso ler Freud como um clássico.*

Não é o que faz Habermas, que vê nos textos de Freud um *sintoma*. Trata-se, para ele, de escavar, por debaixo do texto de Freud, o essencial, seu impensado. Numa palavra, uma espécie de psicanálise da psicanálise. E, no entanto, essa leitura começa da maneira mais tradicional na circunstância alemã. A interpretação freudiana seria uma nova modalidade da velha "hermenêutica". Antes de apontar para a forte originalidade do texto de Habermas, quero insistir na maneira pela qual ele continua uma tradição antiga: a tradição que faz da interpretação freudiana um novo *avatar* da filologia. É claro que Habermas insiste, desde logo, na diferença que atravessa esse parentesco ou essa identidade. Para Dilthey, com efeito, a linguagem a ser interpretada só exige interpretação por deformações *externas* e o texto a ser restituído jamais foi animado por uma vontade interna de deformação. A "compreensão" diltheyana procura restabelecer, através dos sistemas simbólicos, uma intenção desde sempre consciente. A consciência de si, a memória, a biografia como paradigma da história, excluem qualquer não-saber que não seja esquecimento: não há lugar para o inconsciente. A interpretação freudiana busca, ao contrário, nos textos que defronta (sonhos, sintomas, discursos truncados) a deformação *como lei interna da construção do sistema simbólico.* Noutros termos, o sentido buscado coincide com a necessidade do truncamento do sentido. A interpretação difere, portanto, da filologia, à medida que a análise da lin-

guagem é inseparável das conexões causais que determinam a deformação do sentido que a linguagem veicula.

Até aqui pouco se vê da originalidade apontada — parece que estamos lendo Paul Riccoeur. Talvez, como veremos, estejamos, de fato, lendo Paul Riccoeur. Mas é necessário insistir na novidade, que consiste em pensar o processo interpretativo sobre o fundo da idéia de "gramática da linguagem ordinária". Depois de insistir sobre o alcance transcendental do pragmatismo, Habermas vai buscar nos recentes estudos que desviam a análise da linguagem na direção da *pragmática* (ao arrepio da tendência lacaniana) o paradigma da interpretação freudiana. Que é essa gramática da linguagem ordinária? Essencialmente uma análise que visa a linguagem como um dos vértices de um triângulo que se completa nos vértices complementares dos "modelos de ação" e das "expressões espontâneas". Sendo uma interpretação do *discurso,* a interpretação freudiana não se limita, com efeito, às "representações obsessivas" que nele se exprimem. Visa também, no nível da ação, à "compulsão à repetição" e, no nível das expressões espontâneas, aos "sintomas histéricos". É a noção de *Sprachspiel* que é aqui calcado sobre o jogo da interpretação.

A originalidade da interpretação freudiana — por oposição à filológica — consistiria justamente em visar a decomposição desse triângulo. Ou seja, o desconjuntamento entre os pólos da linguagem, dos modelos de ação e das expressões espontâneas: explosão que destrói o bom funcionamento do jogo da linguagem. Explosão que gera, do lado do sujeito, a ignorância de si mesmo, de sua fala, de seus gestos, de sua fisionomia, e que torna necessário, do *outro lado,* do lado do analista, o esforço da *Tiefenhermeneutik,* ou seja, a interpretação do escondido.

O curioso, nesta leitura de Freud, a partir da nova *pragmática, é* que a oposição entre normal e patológico vem a recobrir a oposição entre público e privado, entre *linguagem comum* e linguagem *privatizada* ou destruída enquanto linguagem. O sonho, como a doença de que é o paradigma, nada mais é do que uma desgramaticalização da linguagem comum.

A análise passa, então, a ser um reaprendizado da gramática, um treinamento intensivo para a retomada competente dos diversos jogos da linguagem. A idéia é bonita e certamente fecunda. Não impede que ela implique necessariamente (veremos melhor depois) uma neutralização radical da descoberta básica de Freud — a idéia ou o campo do inconsciente. Por enquanto, basta assinalar um parágrafo onde transpare-

ce, com toda clareza, a dimensão *intelectualista* da leitura que Habermas oferece de Freud. Senão, vejamos:

> *Instruído* pelo analista, o paciente aprende a ler seus próprios textos, que ele próprio mutilou e deformou, e a traduzir no discurso da comunicação pública os símbolos de um discurso deformado em linguagem privada. Esta tradução abre à lembrança, até então bloqueada as fases geneticamente importantes da história da vida e torna o sujeito consciente de seu processo de formação: nessa medida, a hermenêutica psicanalítica não visa, como a hermenêutica das ciências morais, a compreensão de conjuntos simbólicos em geral; o *ato de compreensão* ao qual ela conduz é *uma auto-reflexão*. (p. 261)

Eu sublinhei a palavra *instruído*[1]; *é* o próprio autor que sublinha a identidade entre *ato de compreensão* e *auto-reflexão*. Quanto a Fichte e Hegel, tudo bem. Mas Freud? E Marx? Sigamos, todavia. Compreende-se que a linguagem da Metapsicologia (que Habermas no entanto subestima) possa levar (*ego, superego, id*) a uma tradução na linguagem do idealismo alemão. Fichte não falava na oposição entre *eu* e *não-eu*, como elementos básicos do conhecimento e da moral? É, no entanto, surpreendentemente, no nível da *técnica analítica*, que nosso autor vai buscar as provas de que, ao contrário do que pensa e diz Freud, a psicanálise é uma forma de auto-reflexão. Analisar não é tornar consciente o inconsciente? Habermas conclui: aí está o nervo da reflexão. Bom leitor de Freud, Habermas não ignora, aparentemente, que essa "reflexão" não tem nenhum caráter cognitivo, embora possa levar a uma mais fina consciência de si. (Entre parênteses, pergunto, com a concessão desse *resultado* da análise: essa reflexão, passemos à palavra, *psicológica*, guarda algum parentesco com o vocábulo, tal como era definido no léxico do idealismo alemão?) Habermas insiste, com efeito, que o acesso ao inconsciente é menos o efeito de um esforço cognitivo (eu

---

[1] Marcos Muller observou que onde a tradução francesa registra *instruído*, uma melhor tradução do alemão exigiria *guiado*. Se mantive a interpretação do tradutor francês é porque, para meu argumento, a diferença não é pertinente. Pelo contrário, a palavra *guiado* reforçaria ainda mais a concepção *diretiva* do trabalho do analista, que nos parece infundada e que criticamos na leitura de Freud proposta por Habermas.

diria de "reflexão") do que da dissolução das resistências no nível "afetivo", diz ele (pulsional, diria eu).

A própria *divisão do trabalho* (pois assim Habermas define a perlaboração, *Durcharbeitung, na* expressão de Freud) entre o analista e o analisado aí aparece como prova de que todo o processo é *auto*-reflexivo. De um lado, o analista *levanta hipóteses,* de outro, o analisado *rememora* a partir das hipóteses propostas. De certa maneira, suspeito que é o esquema da *Fenomenologia do Espírito* que está sendo projetado na técnica da análise. Há três termos: o saber, a consciência finita e a coisa, *für uns oder an sich* (dois dos termos se confundem), e a consciência fenomenológica perdida nas aparências, que ainda não fez o *trabalho da reflexão.* Mas, o fenômeno de transferência — núcleo da técnica — não subverte a tranqüilidade dessa dialética condenada à verdade? Um dos textos de Freud (citado, aliás, por Habermas) traz o belo título de "análise terminada, análise interminável", ou *infinita,* mas no sentido hegeliano *do mau infinito...* E é justamente na idéia de transferência — esse diálogo de cegos, que às vezes dá certo — que Habermas vai encontrar a contraprova da claridade do olho reflexivo, para utilizar a bela expressão de Rubens Rodrigues Torres Filho, em seu livro sobre Fichte.

E, no entanto, é de maneira sistemática que Habermas reconstrói, a partir de traços da técnica analítica uma teoria completa (embora ignorada por seu criador) da hermenêutica como auto-reflexão. São três os itens dessa original tecnologia que restabelecem os princípios do bom idealismo alemão:

1. Na convergência entre o aspecto "cognitivo" da cura e no seu aspecto "afetivo", reencontramos o que Habermas chama de "paixão da crítica". Finalmente, razão e paixão se reencontram, sem conflito, senão na teoria, na prática de Freud. Ou, relembrando a linguagem antiga da filosofia, o "interesse pelo conhecimento de si". Conhecimento e afeto seriam vocábulos pertinentes no universo freudiano? O *penoso trabalho do negativo* de que fala Hegel teria algo a ver com a dor e o desespero da doença mental? Marcuse comentava melhor Hegel e Freud — opondo um ao outro —, lembrando que, para o primeiro, as feridas do espírito se curam sem deixar cicatrizes[2]. Falando de conheci-

[2] Cf. *Eros e Civilização,* Rio de Janeiro, Zahar, Parte I, Cap. 5, onde Freud e Nietzsche são contrapostos a Hegel.

mento e de afeto, Habermas passa ao lado da psicanálise, onde só se trata de pulsões cegas ou de um reencontro consigo mesmo que não restitui jamais a identidade diamantina ao sujeito[3]. O *ego* da Metapsicologia, decididamente, nada tem a ver com o sujeito do conhecimento ou com a natureza da Razão. Para quem se interessa por história da filosofia, o mesmo equívoco (embora na direção inversa) foi cometido nas leituras "existencialistas" de Descartes, que transformaram o *cogito* num personagem real, num "sujeito" como nós.

2. A relação analítica seria "auto-reflexiva" por uma segunda razão: uma razão *moral*. *É* certo que Freud afirma que é necessário que o analisando assuma como *sua* a responsabilidade pelos conteúdos de seus delírios. Menos seguro é que essa responsabilidade pela própria dor tenha algo a ver com a dialética hegeliana da moralidade. Que significa essa história da moralidade? Devolvamos a palavra a Habermas:

---

[3] Meus argumentos não persuadiram Balthazar Barbosa Filho, que neles viu algo como a expressão de um preconceito "contra o sujeito em geral". Uma argumentação mais técnica que a minha, na linguagem analítica, pode ser encontrada, por exemplo, no belo livro de Piera Aulagnier, publicado pela PUF, sob o título *de Les Destins du Plaisir: aliénation-amour-passion*. O parágrafo seguinte talvez sirva de amparo às minhas proposições*: "le souhait du 'pensant' est de soummetre la chose a l'image de mot par laquelle il la nomme* — Les supports du projet identificatoire, ou les idéaux du moi, sont investis grâce à l'illusion de la suprematie de l'image de mot. En créant par anticipation l'idée de ce que deviendra le Je, c'est-à-dire en investissant et en pensant un Je qui ne peut pas, au moment où on l'anticipe, démentir la pensée, puisque la 'chose' à laquelle elle se réfère n'existe pas encore, le pensant ou l'identifiant est mû par l'espoir de l'abolition de tout écart, de toute différence entre le mot et la chose, et plus précisement, entre le Je pensé et le Je dans son insaisissable réalité. Il est facile de montrer que ce souhait comporte aussi le fol espoir d'abolir ce qui, dans l'espace du Je, est effet de l'existence de l'inconscient: l'identité entre le mot et la chose préssuposerait une connaissance totale et absolue de l'espace psychique" (p. 28). Dir-me-ão que o sujeito fraturado (identificante-identificado) da psicanálise nada tem a ver com o sujeito da razão crítica. O que será verdade. Mas não é isso, justamente, que tentei sugerir? Nem seria impossível, talvez, pensar a idéia filosófica do idealismo sobre o fundo da teoria analítica dos "ideais do eu", dessa ilusão da identidade total que parece ser condição da emergência e da persistência do próprio eu.

Como na dialética hegeliana da moralidade, o criminoso reconhece em sua vítima sua própria essência corrompida; por essa auto-reflexão, as partes em luta, abstratamente desunidas, reconhecem a totalidade moral destruída como sua base comum *e por isso* retornam a ela. (p. 268)

De fato, Freud insiste no fato de que o processo analítico só pode começar no momento em que o analisando assume (digamos) a responsabilidade de sua dor (e não de sua *culpa*[4] como sugere Habermas, numa leitura que, acobertada por Hegel, reintroduz o império da moralidade que, na linguagem de Freud, teria seu lugar natural no *superego, isto* é, numa instância do aparelho psicológico correspondente à interiorização do mundo social estabelecido). É claro que, nessa exigência, está implícita uma referência à "reflexão", mas apenas no seu sentido vulgar. Saber que eu tenho algo a ver com as minhas angústias não corresponde necessariamente a um ato de conhecimento, no sentido forte da palavra. Mais adiante veremos como essa leitura "cognitivista" da psicanálise esvazia a própria idéia do inconsciente e, com ela, a virulência da obra de Freud, levando-nos à beira da filosofia da consciência e a equívocos semelhantes aos de Sartre, com sua "psicanálise existencial".

3. Segundo Habermas a própria formação do analista, isto é, a análise didática, confirma sua tese básica. A necessidade da análise didática mostra, com efeito, que a relação analítica é diferente da relação médica tradicional. Esta seria técnica, enquanto a outra seria dialógica ou comunicativa (mas a figura do médico clínico clássico, de que conhecemos ainda alguns exemplares e que são os restos de uma espécie quase extinta, não embaralha um pouco essa distinção?). De qualquer maneira, para Habermas, Freud introduz, com a exigência da análise didática, uma nova figura (dialética) do sujeito do saber. A *subjetividade* do sujeito é, ao mesmo

---

[4] De resto, a relação entre crime e castigo difere de maneira total na dialética da moralidade e na teoria freudiana da culpabilidade. Se Hegel mantém a estrutura "jurídica" dessa relação, na qual o castigo aplaca ou neutraliza o crime, em Freud tudo se passa numa temporalidade invertida. Citando Freud: "podemos demonstrar que existe um poderoso sentimento de culpa, existente antes do delito e que portanto não é sua conseqüência mas seu motivo, como se o indivíduo sentisse como um alívio poder ligar este sentimento inconsciente de culpa a algo de real e de atual" (*apud* Laplanche e Pontalis, *Vocabulário da Psicanálise*, São Paulo, Martins Fontes, p. 616).

tempo, negada e conservada no melhor estilo da *Alfhebung*. De fato, a análise didática é necessária para esvaziar o sujeito de seus delírios, evitando que, mais tarde, sua interpretação não passe de uma projeção. Também, na aparência, o analista entra no jogo, enquanto fulano de tal. Habermas tem razão em dizer, por isso, que o analista assume uma postura diferente da do cientista natural completamente separado de seu objeto. Mais uma vez sob o nome de Hegel e com a linguagem da dialética, é a imagem de Dilthey que aparece, e toda a tradição de "hermenêutica". Heidegger (*horribile dictu)* há tempo dizia que o que importa não é, em nome da objetividade, sair do círculo hermenêutico, *mas entrar nele.*

O que Habermas diz não é absurdo. Mas vocês se lembram do quadro de Magritte? Com o título de *O Terapeuta,* mostra-nos um estranho personagem que tem por principal característica não sê-lo. O fundo é um céu noturno, estrelas e, nítido, o crescente. No primeiro plano, alguém, isto é, um chapéu, duas mãos que terminam dois braços recobertos por uma camisa que, no alto, entra dentro do chapéu. Uma das mãos empunha uma bengala, enquanto a outra repousa sobre o joelho esquerdo, já que aparecem duas pernas dessa figura aparentemente sentada. Não há, todavia, rosto algum, tórax, nada, apenas um vazio que sugere, pelo menos para mim, o aparecimento do dia no coração da noite. A figura d'O *Terapeuta,* que Magritte nos dá a ver, desmente a versão do organismo humano que aprendemos no primário: um ser composto de cabeça, tronco e membros.

Eu poderia abundar nessa direção amparado, por exemplo, nos escritos de Lacan, insistindo na idéia do sujeito *supposé savoir* e de interpretação como pura *pontuação* do discurso do analisado. Mas seria ir muito longe, sem certeza de poder voltar. De qualquer maneira, uma das funções desse "parceiro de jogo", de que fala Habermas, *é não atrapalhar.* A versão dialética ou dialógica da relação analítica (além de reavivar um imaginário conjugal) põe o analista como *obstáculo* pelo simples fato de torná-lo um *sujeito real.* É sob esse preço que a relação pode ser lida como forma de auto-reflexão.

IV

Como Paul Riccoeur, Habermas insiste, como vimos, na originalidade da situação analítica. A diferença é que Habermas *moderniza* o

discurso antigo da hermenêutica, recorrendo, como observamos, à posteridade inglesa de Wittgenstein. O famoso "sentido", que caberia buscar, reside, é certo, nos refolhos da "psique", mas só podemos captá-lo no funcionamento dos "jogos de linguagem" que a estruturam. O que é certamente um progresso na teoria da compreensão. De resto, Habermas limpa a leitura de Dilthey do viés "psicologista". A "compreensão", como observa Habermas (Ryle já o fizera antes, em *The Concept of Mind*), *não* é necessariamente a identificação com uma "alma" escondida atrás de um texto; mesmo para Dilthey, a leitura de um texto é *leitura* e não invasão, uma intrusão "simpática" numa subjetividade monádica e afásica.

Ao contrário de Paul Riccoeur, Habermas não critica o naturalismo da Metapsicologia apenas em nome da interioridade ou da intencionalidade da consciência, mas sobretudo em nome *da comunidade do discurso.* Seja dele, seja de Lorenzer, é boa a idéia de ver o processo analítico como um processo de reconstrução da linguagem. Como é brilhante a idéia de descrever a doença mental como efeito de uma *excomunhão,* isto é, de uma privatização da linguagem, que deve ser percorrida a contracorrente, na clínica, definida como reaprendizado de *lógos* como *dia-lógos,* como retorno *à Offentlichkeit,* ao mundo público e comum.

Não é mais em nome da Fenomenologia propriamente, que o chamado "naturalismo" de Freud é condenado. A Metapsicologia passa a ser pensada como má tradução da linguagem da reflexão e da gramática da linguagem ordinária, do diálogo (de fato, *ego, superego, id* lembram tanto a forma de reflexão, como a estrutura da poesia dramática, sobretudo se lembrarmos toda essa fantástica dramaturgia que começa com uma certa interpretação de *Hamlet* de Shakespeare e do *Édipo Rei* de Sófocles) numa linguagem, digamos, "cientificista": a teoria do aparelho psicológico, com todas as suas metáforas hidráulicas e termodinâmicas. Como Lacan, e seus seguidores, Habermas afirma categoricamente que só faltou a Freud a boa teoria da linguagem. A última. No caso de Lacan, a lingüística estrutural, no caso de Habermas, uma espécie de "pragmática geral".

E, no entanto, com toda sua complicação, Lacan é analista e Habermas, ao transformar a análise numa forma de "auto-reflexão", reduz a psicanálise a uma psicologia do *eu. O eu,* essa ilusão que justamente a psicanálise veio destruir, mostrando que há *necessariamente* uma falha no coração do diamante.

Essa degradação intelectualista da psicanálise transparece de maneira exemplar num comentário que Habermas faz da idéia de *defesa*. Trata-se de comentar o seguinte parágrafo de Freud:

> Torna-se, assim, claro que o processo de defesa é análogo à fuga pela qual o eu escapa a um perigo que o ameaça do exterior; esse processo representa precisamente uma tentativa de fuga diante de um perigo pulsional. *(apud Conhecimento e Interesse*, tr. fr., p. 272)

O importante, parece, no texto de Freud, é a idéia de que um perigo *interno* (ou pulsional, vocábulo que falta no léxico de Habermas, que prefere falar de afetos)[5] é transportado *para fora:* esse outro que sou (além de Freud, lembremos de Rimbaud) é *como um outro de verdade*, como um perigo que se volta sobre mim a partir de *fora para mim*, de um ninho instalado no meio do mundo. Daí que a defesa seja definida por Freud como *análoga* à fuga: se a coisa, *id*, está fora de mim, está em algum lugar, no amplo espaço externo, donde devo fugir.

Habermas ignora, em seu comentário, a metáfora e a confusão entre o dentro e o fora. É o que fica claro na explicação que fornece ao parágrafo acima citado:

> Essa tentativa de conceber o processo interno de defesa a partir do modelo da reação de fuga conduz a formulações que concordam de maneira surpreendente com as perspectivas hermenêuticas da psicanálise: empenhado na fuga, o eu que não se pode subtrair a uma realidade exterior deve esconder-se de si mesmo. (*ibidem*)

O surpreendente é o tamanho do contra-senso, sob uma pena tão fina. O *como se* de Freud é ignorado e o sentido figurado é tomado como sentido próprio. É essa má leitura que permite que o autor leia o texto *do ponto de vista do eu como identidade*. Creio não estar caluniando, já que logo em seguida Habermas acrescenta:

---

[5] O afeto não pertence, na linguagem freudiana, ao registro do inconsciente, mas à esfera da consciência. Ele exprime, nessa esfera, algo de mais profundo: a quantidade de energia pulsional, ela sim inconsciente. Cf. Verbete *afeto* do *Vocabulário* de Laplanche e Pontalis.

A identidade dessa parte censurada da *psique* com o eu (*Selbst*) é denegada; ela é, para o eu, reificada em algo de neutro, num isso (*ça*). (p. 272)

Mais uma vez insisto no vocabulário, que jamais é inocente. Identidade, *Selbst*, ego, toda uma série de noções, que a psicanálise descreve como o *resultado*, é aqui reconduzida ao éter do idealismo alemão e sua linguagem, soterrando a revolução freudiana. Infelizmente não tenho, sob a mão ou a seu alcance, O *Ser e o Nada* de Sartre, pois seria fácil mostrar como essa *Missverständnis* a respeito da idéia de fuga coincide de maneira absoluta com a bela fenomenologia da má-fé que nele encontramos. Todo estudante de filosofia se lembra da historinha da moça que deixa seu suspirante tomar-lhe a mão, mas que opera uma *Spaltung que objetiva* sua própria mão, transformando-a num objeto entre outros, no meio do mundo: de fato, uma bela fuga. Mas, também para Sartre, a idéia de inconsciente era intolerável, embora essa repugnância tivesse suas raízes numa tradição diferente da de Habermas. Lembramos ainda que, também para Sartre, Freud era o representante de uma "metafísica naturalista". O mesmo Sartre que dizia que não havia neuróticos, mas apenas safados.

No caso de Sartre, a idéia de inconsciente era esvaziada em nome do *cogito* (de ponta a ponta, pura transparência para si mesmo). Mais recente, Habermas chega ao mesmo resultado recorrendo à filosofia da linguagem. Repetimos que não há razão para duvidar da fecundidade da idéia de pensar a doença mental, ou pelo menos algumas de suas formas, como "excomunhão" ou desgramaticalização. Mas o puro e simples estabelecimento do império da gramática da linguagem ordinária (com seus três pólos: fala, ação, expressão do corpo) não dá conta da espessura do inconsciente ou faz dele uma deterioração do consciente. É o próprio Habermas quem o diz: "A distinção entre representação verbal e representação simbólica é problemática" (p. 273). É pelo menos curioso que alguém, que busca a verdade de Freud *no que ele não disse*, negue a idéia do inconsciente como discurso mudo, ou como um campo prévio que (tornando possível a linguagem) é de natureza análoga àquilo que torna possível, *sem ser propriamente linguagem*.

V

Voltando ao princípio, é preciso lembrar que o capítulo dedicado a Freud em *Conhecimento e Interesse é* um momento crucial no projeto de restabelecimento da Razão crítica e da crítica da sociedade, quer dizer, da filosofia alemã e do marxismo. A auto-reflexão inscrita no processo analítico forneceria o paradigma para a reconstrução do marxismo. Será que o marxismo carece de paradigma? Será que a psicanálise precisa tanto de uma filosofia? Tanto num caso como no outro, deparamos com práticas que nem sempre dão certo, mas que sempre põem em cheque a idéia tradicional da Teoria: práticas teóricas *qui se moquent de la philosophie.*

Trata-se da mesma dificuldade que abordei aqui há dois anos[6]. Eu falava então apenas de Freud e da dificuldade que as sucessivas vagas da filosofia enfrentavam para digerir seus textos, sem risco de congestão conceitual. Uma história da posteridade do marxismo ou das sucessivas formas da marxologia talvez chegasse a dificuldades semelhantes. O que é inquietante, para quem cuida de filosofia, é que as diferentes filosofias só podem acolher o discurso de Freud sob a rigorosa condição de mutilá-lo. Nada mais diferente, em princípio, do que as filosofias de Habermas e de P. Riccoeur: um empenhado na recuperação especulativa do marxismo, outro na recuperação metafísica da teologia. Quer se trate da redenção do gênero humano, quer se trate da restauração do brilho do Criador, Freud é sempre invocado como testemunha. O que, convenhamos, pelo menos para o leitor ingênuo que permanece na superfície dos textos de Freud, é uma péssima estratégia.

Mas não há que espantar: há muito tempo Merleau-Ponty insistia na cumplicidade entre o Humanismo e a Teologia (esses irmãos gêmeos, sombra, no presente, da solidariedade entre as metafísicas especiais da filosofia pré-crítica). Voltemos ao traço comum das empresas de Riccoeur e de Habermas: a insistência na dimensão "hermenêutica" da obra de Freud. Ninguém ignora que a palavra *Hermeneutik,* em ale-

[6] Trata-se de meu ensaio "1895-1900: o nascimento do conceito freudiano de interpretação". Alguns de seus parágrafos já foram publicados, como nota, na *Revista Discurso,* nº 12, p. 10-13, a um escrito sobre "Hume, Freud, Skinner". Embora não completamente desenvolvida, minha interpretação da interpretação é legível nas entrelinhas, senão nas linhas, dessas páginas.

mão, tem uma história longa e complicada, de Schleiermacher a Gadamer, passando por Dilthey e Heidegger. A despeito das mutações evidentes do sentido da palavra, talvez não seja insensato dizer que ela guarda algo de sua primitiva ancoragem semântica: leitura do texto sagrado. Em Riccoeur, essa lembrança é intencional e clara: trata-se de subtrair à competência da ciência a leitura do Velho e do Novo Testamento, reservando-lhes o tratamento mais sutil da interpretação. No caso de Habermas, trata-se de proteger um texto quase sagrado da onda do positivismo invasor. Para Riccoeur todos os mitos merecem a análise estrutural de Lévi-Strauss, menos a Bíblia que é atravessada pelo *kerigma* só captável por um ouvido mais fino, por uma auscultação esperançosa — o que se compreende, aliás, num mundo efetivamente desencantado como aquele em que vivemos. Menos compreensível é que Habermas, que navega nas margens do marxismo, queira expurgá-lo do "positivismo", quer dizer, de seu *materialismo.* Grande paradoxo. Por que deveria a psicanálise arcar com a responsabilidade filosófica (à revelia de Freud) da reconstrução do marxismo ou da crítica da sociedade? O marxismo e a psicanálise funcionam quando funcionam e esse funcionamento (passemos a palavra, o "trabalho da crítica") não depende do império da teoria no sentido clássico. Tanto no caso de Riccoeur como no de Habermas, o pessimismo e o materialismo de Freud são neutralizados em nome da Verdade, revelada ou socialmente instituída, pouco importa. Uma perspectiva bem mais aguda *do mesmo problema* já estava dada no belo livro de Marcuse sobre *Eros e Civilização,* que não esvaziava a psicanálise do seu materialismo, nem de seu pessimismo, e, no entanto, dava passagem para o sopro da utopia. Para ser filósofo e socialista não é preciso ser espiritualista.

Para terminar, lembro que recentemente o Papa João Paulo II condenou três autores: Marx, Nietzsche e Freud, multiplicando desnecessariamente uma aura que todos conhecem imensa. Representariam, segundo o Sumo Pontífice, três formas agudas de concupiscência: Marx a do olhar, Freud a da carne, Nietzsche a da vida. A acolhida desses escritores ímpares pelos filósofos, ao longo deste século que se aproxima de seu fim, tem algo de semelhante a essa censura. Na Alemanha como na França, os filósofos há tempos têm vergonha do materialismo — como o Papa.

É por isso que encerro esta conferência com uma frase de Nietzsche — esse filósofo profundamente materialista — citado por Haber-

mas, e que põe em perigo todo o "projeto crítico" de quem o cita. É uma frase profética que chega bem mais perto da psicologia contemporânea do que *Conhecimento e Interesse,* onde vim a descobri-la. Habermas é um excelente filósofo e, portanto, um pouco suicida, trazendo à luz um texto que marca os limites de seu próprio texto. Em filosofia, seu *melhor amigo, é* o seu *melhor* inimigo. Nietzsche dizia:

> Nós, psicólogos do futuro, não empenhamos tanta boa vontade em observar-nos a nós mesmos, consideramos quase como um sinal de degenerescência o instrumento que quer "conhecer-se a si mesmo": somos instrumentos de conhecimento e gostaríamos de ter a ingenuidade e a precisão de um instrumento; por isso não devemos analisar-nos a nós mesmos, "conhecer-nos". (p. 330)

HUME, FREUD, SKINNER
Em torno de um parágrafo de G. Deleuze*

Para a Eneida

Ninguém ignora que o domínio da teoria psicológica se assemelha mais a um arquipélago do que a um continente. A ponto de ser mais prudente evitar o singular no discurso sobre a psicologia. Lá onde o leigo pensa encontrar uma continuidade (p. ex. entre os princípios do prazer e do reforço), os teóricos sublinham com razão o hiato e a contradição. Como negar que aí, como sempre, é a diferença que importa? Tem razão o psicólogo experimental em mostrar o caráter não operacional do princípio do prazer. Como não falta fundamento, ao lado oposto, que afirma que os conceitos da psicanálise transcendem de todo a esfera da vaga "psicologia" do senso comum. É o que faz, p. ex., Deleuze, num parágrafo[1] onde trabalha esses conceitos, situando o verdadeiro solo do princípio do prazer numa filosofia da Repetição e denunciando, nas psicologias "objetivistas", uma recaída na concepção vulgar do prazer e do tempo.

Ao discutir o parágrafo em questão — propósito final desta aula — não nos anima, portanto, qualquer intenção de ecletismo. Não se trata de propor uma coexistência pacífica entre teorias que se opõem belicosamente no presente, mas de sugerir que nem sempre as fronteiras passam pelos lugares indicados pelos mapas de que dispomos comumente. Chamando a atenção mais para o funcionamento dos conceitos do que para as teses explícitas, talvez possamos compreender melhor a

---

* Este texto, publicado na revista *Discurso*, nº 12, foi a base da aula inaugural do curso de Filosofia do Depto. de Filosofia da USP, no ano de 1980.

[1] *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1969, p. 129-130.

dispersão das teorias, assim como o horizonte epistemológico único *que as contém em estado de dispersão.* Talvez não seja inútil introduzir um pouco de *bougé* nas linhas claras com que os manuais refazem a história das "doutrinas" psicológicas.

I

Hume, Freud, Skinner — nada, com efeito, parece ligar esses nomes, quer na linha da tradição, quer na linha da arquitetônica conceitual. Mas são justamente os textos de Deleuze que nos fornecerão as pistas para uma montagem de textos que nos permitirá, ao fim e ao cabo, retornar criticamente, desses três nomes, ao parágrafo de *Diferença e Repetição* a que aludimos.

Um dos grandes méritos do belo livro *(Empirismo e Subjetividade)* que Deleuze consagrou a Hume consiste justamente em devolver a este sua atualidade através de uma revisão do lugar que lhe é atribuído normalmente na história da psicologia. Contra a tradição da crítica ao "atomismo" e ao "associacionismo" (equivocamente identificados), Hume desde logo é situado na "melhor tradição" da psicologia:

> Todos os bons autores concordam pelo menos a respeito da impossibilidade de uma psicologia do espírito. Eis porque criticam com tanto cuidado toda identificação entre consciência e conhecimento. Diferem apenas quanto à determinação dos fatores que dão uma natureza ao espírito. Ora esses fatores são o corpo, a matéria: a psicologia deve então ceder lugar à fisiologia. Ora são princípios particulares, um equivalente psíquico da matéria na qual a psicologia encontra seu único objeto possível e sua condição científica. Com os princípios da associação, Hume escolheu esta última via, a mais difícil e a mais audaciosa. Donde sua simpatia pelo materialismo e, ao mesmo tempo, sua reticência. (*Empirisme et Subjectivité,* Paris, PUF, p. 10)

O texto de Deleuze é evidentemente polêmico. Ao estabelecer assim os pólos da história da psicologia, ele briga com a tradição então dominante do pensamento francês, do intelectualismo do fim do século passado até a fenomenologia dos anos 40 e 50, que sempre fizeram do empirismo o *outro* da boa psicologia. Denuncia, para começar, um

equívoco essencial, no que se refere à relação entre empirismo e senso-comum. Toda a tradição do racionalismo e da metafísica nos habituou a situar o empirismo do lado do senso-comum, com sua cegueira e sua radical "ingenuidade". Em pleno século XX ressoam, em muitos textos, as palavras de desprezo com que Descartes fustigava Gassendi em suas respostas às objeções por ele opostas às *Meditações:* "Ó carne", na linguagem do porta-voz da Razão. O mesmo tom altivo pode ser escutado no discurso da psicologia de inspiração fenomenológica.

Algum adepto da fenomenologia poderia, neste momento, afirmar, todavia, que essa cumplicidade com o senso comum, longe de ser uma invenção malévola dos inimigos, é reivindicada explicitamente pelos psicólogos de inspiração "empirista". E não há dúvida que, no presente, algumas proposições de Skinner, p. ex., parecem confirmá-lo. Não é ele mesmo que diz, em algum lugar, que a análise experimental do comportamento nos devolve a sabedoria prática de nossas avós? O que reforçaria a idéia de que a análise experimental do comportamento se limitaria a uma sistematização da *sagesse des nations,* a um inventário dos ditames do senso comum. E, no entanto (tal é o sentido subversivo da descrição deleuziana da "boa" psicologia), é mais na tradição do racionalismo que são preservadas as ilusões básicas do senso comum: o dualismo, o livre-arbítrio, numa palavra, a imagem do "*ghost in the machine*". A análise experimental pode, de fato, reencontrar a "razão" de algumas práticas, mas só o faz depois de destruir as interpretações que o senso comum delas oferecia. Da mesma maneira, Freud, como tentamos mostrar em outro lugar, também instaurava sua teoria da interpretação dos sonhos através de um paradoxal retorno ao senso comum. Isto ao abandonar, depois de fazer-lhe um trabalhoso inventário, toda a tradição científica a propósito do sonho, para redescobrir a antiquíssima tradição popular que não lhe recusava um sentido próprio. Num caso como no outro, a destruição da "psicologia do espírito" (embora redescobrindo uma espécie de verdade parcial do senso-comum) constitui uma psicologia mais avessa ao próprio senso comum do que a anterior. Uma e outra operam uma radical "dessacralização" do comportamento humano que é literalmente *insuportável* para o senso comum e para todas as fés. Num caso como no outro — como já fora o caso de Hume —, são as mais caras ilusões do homem como sujeito de sua própria existência que caem por terra.

II

Hume, Freud, Skinner, heróis da desmistificação? Não se trata de sugerir uma convergência inesperada entre as teses das três doutrinas. Embora, e apenas de passagem, não seja inútil apontar como, para além das imagens estereotipadas da psicanálise e do comportamentismo, não é impensável a *tradução* de um dos discursos nos termos de outro. É, aliás, o que afirma explicitamente Skinner, em *Contingencies of Reinforcement*, contestando Charles Taylor, para quem a tradução dos conceitos freudianos em linguagem experimental conduz à desarticulação e à total destruição desses conceitos. A navalha de Ockam, indispensável no ato da tradução, levaria à supressão do discurso traduzido:

> Uma depuração dessa ordem, diz Skinner, "destrói radicalmente a teoria" (é feita com esse objetivo), mas não destrói nenhuma das relações válidas estabelecidas por Freud. Padrões de comportamento não são apenas padrões de movimento. Como veremos novamente no capítulo 8, nenhum comportamento é agressivo em razão de sua topografia. Uma pessoa, que é agressiva num momento dado, é aquela que mostra, entre outras características, uma acentuada probabilidade de comportar-se, verbal ou não-verbalmente, de maneira tal que alguém é prejudicado (assim como uma probabilidade reduzida de agir de tal maneira que esse alguém seja reforçado positivamente), e é reforçada por essas conseqüências. Podemos considerar isso como um estado (ou, melhor, como um padrão) de comportamento ou como um estado emocional, comparável ao estado de privação. Freud afirmava, p. ex., que acontecimentos, no início da vida de uma pessoa, podem ser responsáveis pelo fato dela tender, no presente, a agir de modo que prejudique a outrem, e a ser reforçada por tal prejuízo. O fato de que o objeto atual só se aproxima de muito longe do original está de acordo com os princípios estabelecidos da generalização. Se a teoria de Freud não passa de asserções desse tipo, segundo as quais essas relações podem existir ou existem, então caberia mais chamá-la de hipótese ou de proposição de fato. O que há de discutível na teoria é a idéia do aparelho mental que Freud inventou para dar conta das relações e o estatuto causal que atribuiu às suas partes. (p. 129-130)

Era preciso citar, na íntegra, este parágrafo que merece a maior atenção. Na sua bela rudeza teórica, tão americana, o texto de Skinner (mesmo se não faz justiça à escrita laboriosa de Freud) estabelece uma nuance importante e maneja mais delicadamente a navalha acima referida. Amputemos a teoria do aparelho psíquico, já que esta não pode aspirar a qualquer forma de cientificidade, e o restante — o Freud inteiro — permanece de pé, ao contrário do que sugere a perspectiva integrista de Taylor. Mas o próprio Freud — como já sugerimos[2] — não

---

[2] Num ensaio, sob o título de 1895-1900: o nascimento do conceito freudiano de Interpretação, onde se pode ler: Curiosamente, é a noção de *regressão* (aqui no seu sentido psicológico) que permite a Freud remontar da sua hipótese particular do mecanismo do sonho como realização deslocada do desejo para uma nova teoria do aparelho psicológico, ou seja, a chamada primeira tópica (inconsc., preconsc., consc.). Embora Freud afirme que qualquer uma das características do sonho, acima apontadas, poderia conduzir, se bem analisada, ao desvendamento da estrutura do aparelho, ele se fixa naquilo que chama a mais notável de suas propriedades: essa propriedade é a de o sonho encenar a realização do desejo no presente. Presente no duplo sentido temporal e espacial do presente, pois é, no aqui e no agora, que o desejo parece realizar-se no sonho.

É para dar conta dessa característica (a regressão à alucinação) que Freud retorna à idéia do aparelho psicológico de que partira no livro anterior. Que nos seja permitida uma extensa citação do momento em que reaparece essa idéia:

"Dentre todas as observações que sobre a teoria dos sonhos nos oferecem as obras dos autores alheios à Psicanálise, achamos uma que é muito digna de atenção. Em sua *Psicofísica,* infere o grande Fechner a hipótese de que a "cena em que se desenvolvem os sonhos é distinta daquela em que se desenvolve a vida da representação em vigília" e acrescenta que só esta hipótese pode fazer-nos compreender as singularidades da vida onírica.

A idéia que assim nos é oferecida é a idéia de uma localidade psíquica. Vamos prescindir doravante por completo da circunstância de ser-nos conhecido também anatomicamente o aparelho anímico de que tratamos aqui e vamos deixar de lado toda possível tentação de determinar nesse sentido a localidade psíquica. Permaneceremos, pois, em terreno psicológico e só pensaremos em obedecer ao convite de nos representarmos o instrumento posto a serviço das funções anímicas como um microscópio composto, um aparelho fotográfico ou algo semelhante. A localidade psíquica corresponderá então a um lugar situado no interior do aparelho, onde surge um dos graus preliminares da imagem. No microscópio e no telescópio estes lugares são pontos ideais, isto é, pontos onde não se situam nenhum dos elementos concretos do aparelho (...) A tentativa de adivinhar a composição do instrumento psíquico por meio de tal divisão não foi ainda empreendida, que eu saiba. Por minha parte, nada encontro que possa opor-se a ela. Creio que é lícito

dizia outra coisa, ao descrever o estatuto epistemológico da teoria do aparelho psicológico! Naquela ocasião sublinhávamos, em nossa análise do último capítulo da *Interpretação dos Sonhos,* como era a prática da interpretação que fundava a "teoria" do aparelho — e não vice-versa —, dando à teoria, explicitamente, uma natureza mais "metafórica" do que propriamente científica.

---

dar livre curso a nossas hipóteses, sempre que conservemos uma perfeita imparcialidade de juízo e não tomemos nossa débil construção por um edifício de absoluta solidez. Como aquilo de que necessitamos são representações auxiliares que nos ajudem a conseguir uma primeira aproximação de algo desconhecido, servir-nos-emos do material mais prático e concreto.

Representamo-nos, portanto, o aparelho anímico como um instrumento composto a cujos elementos damos os nomes de *instâncias*, ou, para maior plasticidade, de *sistemas.* Isto feito, manifestamos nossa suspeita de que tais sistemas apresentam uma ordem especial constante, entre si, de modo semelhante aos diversos sistemas de lentes do telescópio, que se acham situados uns depois dos outros. Na realidade não necessitamos estabelecer a hipótese de uma ordem verdadeiramente espacial dos sistemas psíquicos. Basta-nos que exista uma ordem fixa de sucessão estabelecida pela circunstância de que em determinados processos psíquicos a excitação percorre os sistemas segundo uma sucessão temporal determinada" (I, 672).

Sublinhemos o que há de notável neste texto. O que salta desde logo à vista é, na contraposição com a teoria do projeto, algo como uma prudência muito maior no trabalho da construção teórica. Mas essa prudência maior não basta para vincar a originalidade do novo procedimento: de resto, o próprio *Projeto* não escondia a sua natureza hipotética. A grande mudança a ser enfatizada envolve a própria natureza da *teoria* e o estatuto lógico que lhe é atribuído. É menos no conteúdo das teses sucessivas que a diferença é notável, do que na forma lógica de que se lança mão para validá-las.

Para caracterizar essa mudança no estatuto da teoria, somos obrigados a utilizar uma linguagem e conceitos externos à psicanálise e à psicologia como um todo, recorrendo ao arsenal da filosofia e, em particular, da filosofia crítica de Kant. Refiro-me à oposição estabelecida por Kant entre *constituição e regulação,* como oposição de duas formas radicalmente diferentes de que o sujeito dispõe na exploração do mundo real. Diz-se de um uso constitutivo do conceito, quando ele atinge uma determinação positiva da experiência que lhe dá a característica de objeto, no elemento da universalidade. A idéia de *regulação* implica a significação de uma *orientação justa* do pensamento, que não chega todavia a configurar um *conhecimento,* no sentido forte da palavra — como plena determinação de um *objeto.* A idéia de finalidade, por exemplo, no campo dos fenômenos da vida, é, para Kant, reguladora nesse sentido: ela é dotada de significação e de uma certa eficácia, mas não consiste em conhecimento propriamente dito e não constitui uma *ob-*

Uma boa leitura do último capítulo da *Interpretação dos Sonhos* torna verossímil a idéia de que Freud não discordaria inteiramente do parágrafo de Skinner que acabamos de ler. E nem é importante que isto escape a Skinner, já que o psicólogo experimental não tem nenhuma obrigação para com a filologia — como é o caso do analista.

---

jetividade ao lado da objetividade irrecusável da física e da mecânica. O que a idéia de regulação torna possível é a idéia de uma *compreensão* da experiência que não se traduz em conhecimento efetivo, que não determina qualquer forma de objetividade.

O mesmo poderá ser dito da nova figura da teoria do aparelho psíquico, tal como aparece no cap. VII da *Interpretação*. Já vimos como essa teoria muda de lugar na ordem das razões que estruturam o discurso freudiano. Isto é, como a teoria do aparelho deixa de ser uma *axiomática* donde se pretende *deduzir* o material da psicopatologia e o próprio mecanismo do sonho. Agora, ao contrário, a teoria é extraída de uma *prática original* de interpretação do sentido dos sonhos e de uma nova forma de organizar o material da psicopatologia, isto é, a tradição pré-científica da psiquiatria. Mas não é a ciência que fornece o ponto de vista que permite trabalhar os dados da psiquiatria. O olhar lúcido que deslinda o emaranhado das significações do sonho (guia e fio condutor dos sintomas da patologia) é um olhar desarmado teoricamente. Que estranha lucidez é essa, que não retira sua eficácia da eficácia do conceito? É da eficácia desse "golpe de vista" que se retirará, pelo contrário, o esboço de um sistema quase-conceitual, isto é, a construção da nova teoria do aparelho. Tudo se passa como se a estrutura do cap. VII fosse marcada por uma pergunta de estilo kantiano (que desencadeia uma reflexão de tipo apagógico-regressiva, e não apodítica e progressiva): qual deve ser o funcionamento do psiquismo para que seja possível esta *boa* interpretação dos sonhos, sobre a qual nós acabamos por tropeçar?

O importante é que essa inversão da ordem das razões não modifica apenas o estilo da teoria freudiana do psiquismo. Ela põe em xeque a própria idéia de *teoria,* tal como a entendia a ciência contemporânea de Freud, na esteira do racionalismo ocidental. É a relação entre teoria e prática, entre conhecimento puro e aplicação técnica que é subitamente subvertida. Talvez apenas na tradição do marxismo encontremos uma operação semelhante — mas esta é uma outra questão que não cabe explorar nesta circunstância. Basta, neste momento, que insistamos na idéia de que a interpretação dos sonhos *precede e fundamenta* a arquitetura da teoria.

Mas basta fazê-lo apenas se, ao fazê-lo, medirmos, mesmo que seja por um breve instante, as vertiginosas conseqüências dessa estranha inversão. Pois dizer que a interpretação precede a teoria é dizer que — para usar de uma expressão brutal — a *teoria não tem fundamento objetivo.* E é bem essa surpreendente decisão que dá nascimento à originalidade do discurso psicoanalítico.

III

Mas, como dissemos, desde o início desta aula, não é a possibilidade de uma certa porosidade nos limites, que apartam essas duas correntes de nossa psicologia, que nos interessa nesta circunstância. Trata-se de algo ao mesmo tempo mais geral e mais particular e que, antes de se formular como uma pergunta a respeito do empirismo como horizonte epistemológico da psicologia, transparece imediatamente, em nossa prática quotidiana, como perplexidade diante do embrulho das tecnologias terapêuticas.

Assim como, antes, no nível da teoria, nada parecia fazer comunicar as doutrinas inimigas, agora, no nível da terapêutica, tudo parece opor a técnica analítica à comportamental. Mesmo que haja uma tradução possível de um sistema de proposições teóricas ao outro, o abismo parece insuperável no nível das terapias: interpretação, de um lado, um discurso que se quer neutro e branco, na distância infinita que separa o analista do analisado; modificação do comportamento de outro, uma intervenção quase gestual, na qual o paciente se encontra ao alcance da mão, *manipulandum* imediato.

E, no entanto, ainda uma vez, as fronteiras são menos claras do que parece. Alguém me assinalava, há alguns anos atrás, e para minha grande surpresa, uma curiosa entrevista de Felix Guattari, onde ele descrevia a técnica utilizada na clínica de Laborde[3]. Essa entrevista foi publicada pouco após a publicação conjunta do *Anti-Édipo,* por Deleuze e pelo mesmo Guattari, livro que conhecia o início de sua notoriedade, onde os autores mobilizam a descoberta freudiana para destruir a teoria do aparelho psicológico, montada pelo próprio Freud. O livro, por mais antidialético que seja, propõe uma supervisão (supressão) da teoria do Édipo que seria, ao mesmo tempo, a recuperação da primeira vocação da psicanálise, o reencontro com a primeira verdade da descoberta do inconsciente: *Aufhebung* no sentido estrito. O que há de surpreendente na entrevista de Guattari, e que me foi assinalado, é quão pouco a *tecnologia* aplicada em Laborde se harmonizava com a tradição da análise e da interpretação. Escândalo: a terapia de Laborde pouco se

[3] A indicação me foi dada por Lúcia Prado. Este ensaio desenvolve algumas de suas idéias e os defeitos do texto só podem ser atribuídos ao redator.

distinguia da técnica de modificação do comportamento. Provavelmente sem conhecê-la, Guattari aplicava uma forma de terapia já antiga nos EUA, sob o nome de *modificação do comportamento através do reforço.*

Essa inesperada aproximação nos obriga a enfrentar a questão seguinte: como é possível que uma terapia, que não rompeu totalmente com sua raiz freudiana, pode aproximar-se da técnica de modificação do comportamento? Não é estranho que a *esquizoanálise* apresente um certo ar de *skinneranálise?* Não se trata, apenas, de situar, dessa maneira, algo como uma *heresia* na tradição da interpretação analítica, pois o próprio da empresa de Deleuze e de Guattari é reivindicar, na distância do desvio que operam, a maior retidão na linha da descoberta freudiana do inconsciente. Se assim é — e só assim a questão levantada será interessante —, podemos nos perguntar se, mais do que um desvio entre outros, a *esquizoanálise* não seria uma possibilidade desde sempre inscrita no corpo da psicanálise. O que, se verificado, não deixaria intacto o estatuto epistemológico do conceito de inconsciente.

A dificuldade maior da aproximação entre os dois esquemas de pensamento parece residir na diferença radical do sentido na palavra *análise,* tal como comparece no vocabulário freudiano ou behaviorista. A análise experimental do comportamento ignora por princípio ou método o domínio do *profundo,* do secreto, do latente. Seu campo é o daquilo que é *público* e o comportamento nada mais é do que sua superfície patente e visível. Análise, nestes casos, significa puramente *divisão,* decomposição da superfície total do comportamento em suas partes ou elementos determinantes. Pelo contrário, sem ignorar a "profundidade" do organismo (fisiologia), tomando-a metodicamente como uma "*black box*", de que nada se pode dizer no momento, sem ignorar, ainda, os dados privados (aquilo que outros chamariam consciência ou inconsciência), Skinner se recusa a recorrer a causas ou a estruturas *under the skin,* tudo que ultrapassa a visibilidade da epiderme. Mais do que isso, esse organismo visível, que é objeto da análise experimental do comportamento, não é um organismo no sentido *romântico* da palavra. Não é engraçado que *skinner,* em inglês, tenha o sentido de *esfolador, tirador* de pele, sugerindo uma evidente contradição entre a teoria e o nome próprio que lhe está associado? Análise aqui significa rigorosamente *dissolução* da bela totalidade orgânico-expressiva numa rede discreta de mecanismos associativos. Nenhuma compreensão pro-

funda e total pode substituir a decomposição do comportamento na pluralidade de seus registros locais.

Nada mais oposto, em aparência, do que o estilo da hermenêutica freudiana, essa psicologia das profundidades que uma certa filosofia nos apresentou como uma forma de decifração, através de cada gesto ou de cada expressão, do sentido geral de uma existência singular. Passando do patente ao latente, do visível ao invisível, da parte ao todo, o procedimento psicoanalítico seria o avesso da análise experimental. Mas é justamente essa passagem pelo que poderíamos chamar *de interpretação global* que unifica fundo e superfície, parte e todo, que é dispensada pela técnica de Guattari. É a própria idéia de *sintoma*, como manifestação superficial de uma perturbação da estrutura profunda, que entra em crise na nova perspectiva. A esta prática interpretativa que lembra o estilo da prospecção geológica, contrapõe-se uma estratégia de intervenção puramente local ou molecular que, sem pressupor um mapeamento do subsolo, propicia uma nova *acomodação* (para manter a metáfora geológica) dos sistemas (no plural) pulsionais. É o lugar do aleatório que é reconhecido no processo de reaprendizagem da sociabilidade (pois a psicoterapia não é outra coisa) que é aqui reconhecido. O mesmo caráter parcial ou analítico (no sentido mais freqüente da palavra), que encontramos no behaviorismo, está aqui presente, assim como a recusa de ultrapassar o sintonia em direção de uma verdade mais profunda e mais global: sobretudo a recusa de retornar necessariamente à situação edipiana original. Para a esquizoanálise como para a análise experimental do comportamento não há *origem* como não há fundo profundo, mas só superfície e a eficácia da terapêutica é mais próxima da prática humilde da topografia do que da tecnologia sofisticada da prospecção do subsolo.

Ao ultrapassar os sintomas em direção de "categorias estruturais profundas" ou de formas expressivas de existência de um sujeito molarmente definido, a tradição, segundo os promotores da esquizoanálise,

> deixa escapar os elementos internos e moleculares do desejo, a natureza de suas escolhas, agenciamentos e combinações maquínicas — e a verdadeira questão da esquizoanálise: o que são as tuas pequenas máquinas desejantes pulsionais? Qual seu funcionamento, em que sínteses entram elas, em que sínteses operam? Que uso faz você delas, em todas as transições que vão do molecular ao molar e inversamente, e que constituem

o ciclo onde o inconsciente, permanecendo sujeito, produz-se a si próprio como tal? (p. 345)

O que há de notável, neste texto, é o deslocamento conceitual que ele testemunha e que faz com que a etiologia das neuroses e a sua semiologia derive na direção de uma espécie de *pragmática geral. A* pergunta fundamental não é aquela que indaga pelo sentido profundo recoberto pelo sintoma, mas sim pela prática real com a qual esse sintoma se identifica. Ainda aqui tratar-se-ia da substituição da pergunta pelo sentido, que cede lugar à pergunta pelo *uso*. É essa incorporação do imperativo de Wittgenstein (*Don't ask for the meaning, ask for the use*) por parte de Guattari e de Deleuze (e pouco importa saber se tal incorporação é ou não refletida) que explica as alterações que ambos introduzem no mapeamento freudiano do inconsciente. E essa ênfase na dimensão pragmática do sintoma que permite compreender o sentido da expressão um pouco "*farfelue*" de "máquina desejante". Trata-se, de fato, do mesmo gesto teórico que, ao mesmo tempo, oblitera a pergunta pelo sentido, reduz o inconsciente à sua dimensão econômica, amputa-o de sua dimensão hermenêutico-representativa (essa dimensão primitiva onde circulam os personagens originais, Édipo, Hamlet, papai, mamãe e sua interminável dramaturgia). No lugar dessa outra cena ou desse teatro subterrâneo, temos apenas um jogo de forças que se associam e se dissociam de maneira aleatória, cujo trabalho e efeitos temos que medir.

Se quiséssemos traduzir esta teoria do inconsciente numa linguagem menos literária (o que talvez não seja inútil), talvez pudéssemos utilizar os seguintes termos: O que faz este organismo, ao associar ou dissociar tais estímulos desta maneira particular? Como *funciona* esse comportamento aparentemente despido de qualquer funcionalidade? Como podemos ligá-lo (para manter as metáforas maquínicas e energéticas que abundam na linguagem de Deleuze e Guattari) a novas instâncias, para desligá-las das anteriores? Como extinguir certas associações e reforçar novas? Nem nos engane a metáfora da máquina, que poderia levar-nos a pensar num modelo mecanicista do comportamento, que nos afastaria definitivamente do estilo da análise experimental do comportamento (que por sua vez é amiúde injustamente criticada como versão mecanicista do comportamento). Como a noção de reforço, a noção de "máquina desejante" está para além da alternativa entre

mecanicismo e vitalismo — ambas se estruturam sobre o fundo do entrecruzamento entre as idéias de *acaso* e de *necessidade*. *É* o que se vê, no que concerne a Deleuze e Guattari, na maneira pela qual ligam a idéia de *máquina desejante* às especulações de J. Monod. Monod, com efeito, descreve a proteína globular como uma "verdadeira máquina por suas propriedades funcionais, mas não por sua estrutura fundamental onde nada se distingue além do jogo de combinações cegas" (*apud*, p. 343). Do mesmo modo, não é a estrutura do inconsciente, mas seu "funcionamento" que transforma as combinações aleatórias em conexões necessárias. Para além de qualquer modelo mecanicista, a idéia de máquina desejante designa justamente esse processo de *fixação retrospectiva* do acaso. E que é, com efeito, o *reforço*, de que fala Skinner, senão essa fixação retroativa?

Poderíamos continuar nesta direção, traduzindo de maneira sistemática a linguagem pitoresca de Deleuze e Guattari na linguagem mais seca do behaviorismo, numa operação semelhante à de Skinner que citamos há pouco. No limite, chegaríamos à definição da esquizoanálise como teoria do inconsciente, como chão associativo e à de sua terapia como técnica de extinção e de reforço. Mas, como dissemos desde início, não é a possibilidade da tradução que nos interessa — e que desde início aceitamos como ponto pacífico —, e sim o horizonte epistemológico dessa possibilidade. E é para tanto que se faz necessário nosso itinerário tortuoso que passa pelo século XVIII e pela obra de Hume.

IV

Por que Hume? Ao que se saiba, embora Skinner se reporte inúmeras vezes à tradição do empirismo inglês, o nome de David Hume jamais compareceu na superfície de seus textos. Mas esse silêncio em si mesmo já é significativo, se não nos enganamos. O próprio tratamento da idéia de causalidade, essencial na obra de Skinner, surpreende o leitor habituado com a história da filosofia, por sua formulação estritamente humeana. Também para a análise experimental do comportamento é necessário depurar a idéia de causalidade de qualquer peso ontológico ou metafísico (a idéia de uma "força" ou de uma "ação real"), como lhe atribuía a tradição do racionalismo. Também aqui, a idéia de causalidade é reduzida à idéia de relação constante, sob o horizonte de

um racionalismo meramente probabilístico. Mas, sobretudo, nos dois casos, a restrição do alcance do princípio de causalidade é condição necessária para a constituição de uma *ciência experimental* da natureza ou do comportamento humano.

Fala-se muito do "ceticismo" de Hume, mas se fala menos da positividade desse ceticismo, não se acentua o suficiente como a expulsão da racionalidade metafísica é condição da racionalidade experimental, da constituição (para lembrar o subtítulo do livro de Hume) de um Tratado da Natureza Humana, *ensaio para introduzir o método experimental nos assuntos morais.* É o que sublinha Gerard Lebrun em artigo recente sobre a originalidade de Hume na história do empirismo inglês. Lebrun insiste no abismo, freqüentemente ignorado, que separa Locke de Hume. De fato, já Locke afirma que a contextura real dos corpos é vedada ao entendimento humano. Mas dessa incapacidade do entendimento, mostra Lebrun que Locke infere apenas que "é só em poucos casos que podemos ser capazes de perceber como (*os poderes dos corpos*) dependem de algumas das idéias que constituem a idéia complexa que nós formamos de uma tal espécie de coisas". A radicalização do raciocínio, por parte de Hume, não implica apenas um grau maior de prudência epistemológica, trata-se de uma filosofia inteiramente *outra.* Ao argumento de Locke, Lebrun contrapõe o discurso de Hume: "Na realidade, não há parte alguma da matéria que revele jamais, por suas qualidades sensíveis, qualquer poder ou energia, ou que nos dê uma base para imaginar que poderia produzir alguma coisa ou ser seguida de qualquer outro objeto, que poderíamos chamar de seu efeito". Neste diálogo imaginário, que Lebrun nos faz assistir, transparece o essencial da revolução humeana: a limitação do entendimento não remete a uma falta ou a uma carência, mas a uma limpeza, uma purificação. Em outras palavras, o empírico não pode ser pensado *como negativo*, ou *em relação a um absoluto prévio*, ou à necessidade como norma primeira. Cito Lebrun: "'Força', 'energia', 'poder' não são mais sequer idéias reguladoras (...) são palavras que nada mais querem dizer senão... 'conjunção constante'. E é por isso que a ciência experimental está enfim liberta de todo referencial que a minimizaria" (*Manuscrito,* nº 2, p. 82-83). Para glosar mais uma vez Pascal, essa falta (da necessidade no sentido clássico) não é uma carência, mas uma perfeição.

À luz dessas páginas de Lebrun, podemos dizer que pouco importa a ausência de referências de Skinner a Hume, já que abundam em

suas obras proposições onde a aparente falta da necessidade é também pensada como "perfeição" do conhecimento científico. Escolho, ao acaso, a página 21 da tradução brasileira *da Ciência e Comportamento Humano:*

> Os termos "causa" e "efeito" já não são usados em larga escala na ciência. Têm sido associados a tantas teorias da estrutura e do funcionamento do universo que já significam mais do que os cientistas querem dizer. Os termos que os substituem, contudo, referem-se ao mesmo núcleo factual. Uma "causa" vem a ser uma "mudança em uma variável independente" e um "efeito" uma "mudança numa variável dependente". A antiga "relação de causa a efeito" transforma-se em uma "relação funcional". Os novos termos não sugerem *como* uma causa produz o seu efeito, meramente afirmam que eventos diferentes tendem a ocorrerem ao mesmo tempo, em uma certa ordem.

Nem se diga que a relação de Hume a Skinner é em si mesma insignificante, na medida em que, no tempo que os separa, a nova noção de relação causal foi de algum modo banalizada. Essa banalização é, em si mesma, inegável, mas o importante é que, de um para outro, ela é instrumento de um uso muito particular em psicologia. Pois, tanto para Skinner, como para Hume, o ceticismo quanto à causalidade como ação real, em todo universo natural, é condição de um otimismo epistemológico quanto à possibilidade de uma ciência da natureza humana ou do comportamento. Tudo se passa como se a velha e forte noção tradicional do determinismo tivesse que ser destruída para dar lugar à idéia da regularidade (e previsibilidade) do comportamento humano, a uma nova forma de determinismo sem o qual a psicologia não seria possível como ciência. O paralelismo das definições de causalidade só revela seu verdadeiro sentido quando prolongado no paralelismo dos argumentos com que ambos procedem à demolição do fantasma da liberdade. Não creio ser necessário, para esse fim, lembrar as páginas em que Skinner analisa a "incoerência curiosa no zelo com o qual a doutrina da liberdade tem sido defendida", contraposta ao fato de que os homens "sempre estiveram fascinados pela busca das causas". Como tais textos são mais do que conhecidos, limito-me a pinçar textos simétricos na obra de Hume. Que me seja permitida mais uma longa citação, extraída da secção VIII *do Inquiry:*

> Parece evidente que jamais teríamos chegado à menor idéia de necessidade ou de conexão entre objetos naturais, se as cenas naturais estivessem continuamente mudando, de modo que não houvesse dois eventos semelhantes e se cada objeto fosse completamente novo, sem nenhuma similitude com qualquer coisa antes vista. Poderíamos dizer, em tal suposição, que um objeto ou evento resulta de outro e não que um foi produzido pelo outro. A relação de causa e efeito seria completamente desconhecida pelos homens. E por conseguinte, terminariam as inferências e os raciocínios sobre as operações naturais, e a memória e os sentidos seriam as únicas vias de acesso do espírito na apreensão de uma existência real. Portanto, nossa idéia de necessidade e de causa surge inteiramente da uniformidade verificada nas operações da natureza, na qual os objetos semelhantes estão constantemente conjugados e o espírito é determinado pelo costume a inferir um pelo aparecimento do outro. Estas duas circunstâncias compreendem toda a necessidade que atribuímos à matéria. Além da *conjugação* constante de objetos semelhantes e da conseqüente *interferência* de um para outro, não temos idéia de qualquer necessidade ou conexão.
>
> Evidenciando-se, contudo, que todos os homens têm sempre admitido — sem nenhuma dúvida ou hesitação — que estas duas circunstâncias ocorrem em suas ações voluntárias e nas operações do espírito, segue-se daí que todos os homens sempre estiveram de acordo com a doutrina da necessidade e que, até o presente, têm discutido simplesmente por não se terem entendido entre si.

Está claro, portanto, que o esvaziamento do conteúdo metafísico da causalidade não serve de álibi para o pensamento da liberdade. Pelo contrário, faz desse pensamento o efeito da formulação de um falso problema. No campo oposto da especulação infundada sobre a liberdade abre-se o campo positivo da investigação dos mecanismos da constituição da *regularidade* do comportamento humano. E é aí que se mostra o notável paralelismo das empresas de Hume e de Skinner. Para este último, sabemos que a regularidade se constitui na confluência entre o organismo, suas circunstâncias e, sobretudo, pelo efeito retroativo das conseqüências de sua resposta. Para além da relação temporal linear da causa ao efeito, temos uma temporalidade circular na qual o que importa é *o efeito do efeito*. Para além do automatismo do comportamento reflexo (paradigma do 1º behaviorismo), para Skinner

é o *feed back* do operante que fixa, determina ou modela o comportamento. Ora, não é um esquema muito diferente que encontramos na "psicologia" de Hume. Também neste caso, a análise passa do "repertório" das representações de que se compõe o fundo do espírito (ou, se se preferir, o *continuum dos* estímulos) em sua indeterminação geral, para as sínteses passivas que as circunstâncias estabelecem entre estímulos simultâneos ou similares. Mas, sobretudo, essa mecânica das representações (e aqui volto a guiar-me pelo livro de Deleuze sobre Hume), essa "química" do espírito, não é regida de maneira puramente automática — como às vezes é apresentado o "associacionismo" humeano. Pelo contrário, sem a presença de um princípio ativo, a vida psicológica jamais se constituiria temporalmente, e se reduziria à sucessão descontínua de presentes punctuais. E, nesse caso, todo comportamento (se esta palavra guardasse sentido nessa circunstância) seria da natureza da resposta ou do reflexo. É a noção de *hábito* que desempenha essa função de princípio ativo que fixa e desdobra as sínteses passivas da associação. Como *princípio*, ele transcende os estímulos ou as impressões e, como instância diferente delas, empresta-lhes, retrospectivamente, sua coesão.

O que é importante notar aqui, com Deleuze, é que, ao contrário do que pensa o senso comum — e toda a tradição da psicologia intelectualista —, Hume não pensa o hábito como um efeito da repetição das impressões ou das associações entre os estímulos. Pelo contrário, as associações são fruto do hábito que as precede como "princípio da natureza humana". E é aqui, talvez, que se torna mais nítida a semelhança entre a função do hábito na transformação do espírito em natureza humana, na psicologia de Hume, e a função do reforço na formação do operante ou do comportamento dos organismos.

Mas, antes de encerrar estas considerações sobre a psicologia do empirismo, é necessário que operemos mais uma guinada histórica, voltando do século XVIII e de Hume para a obra de Freud.

V

A transição de Hume a Freud pode parecer mais forçada do que aquela que nos levou de Skinner a Hume. Não é habitual, com efeito, ligar a teoria freudiana à filosofia alemã do século XIX? A Nietzsche, a

Schopennhauer ou ao naturalismo da época? Mais uma vez não se trata de buscar "influências" históricas (embora não possamos esquecer que o jovem Freud traduziu Stuart Mill), mas de tentar circunscrever a órbita de alguns conceitos.

Recentemente, aliás, João Paulo Monteiro publicou um ensaio sob o título de "Tendência e Realidade em Hume e Freud" (*Discurso*, nº 3), onde alguns paralelismos são apresentados. Percorrendo os textos de Hume — particularmente a teoria das paixões — João Paulo mostra como essa teoria se constitui em dois tempos que podem razoavelmente *ser* descritos como *o momento do princípio do prazer* e o *momento do princípio de realidade.* A gênese do entendimento, em Hume, tem com efeito, como pano de fundo, o conflito básico entre a tendência para o prazer e os limites impostos pela realidade. Mas, mais precisamente ainda, já em Hume a gênese do entendimento é descrita como forma de resolução desse conflito originário, pois o "exame do real é instrumento do princípio do prazer, em vez de ser a ele inteiramente imposto; implicando apenas a renúncia ao prazer imediato, um rodeio e uma espera determinados pelo visar de um prazer superior; e também na concepção da gênese do entendimento como um processo independente da consciência do sujeito" (p. 147).

Certamente esta aproximação é pertinente, mas não é por aí, do ponto de vista que nos interessa, que passa o fio do nó que estamos tentando desatar. Comecemos por uma curiosa frase de Hume no *Inquiry:* "Até mesmo em nossos mais desordenados e errantes devaneios, como também em nossos sonhos, notaremos, se refletirmos, que a imaginação não vagou inteiramente a esmo, porém havia uma conexão entre as diferentes idéias que se sucediam". Longe de nós a idéia de sugerir a presença, nos textos de Hume, das teses básicas da *Interpretação dos Sonhos,* nem de apontar no princípio humeano do prazer, acima aludido, o fio condutor dessa lógica do sonho e do delírio. O que nos interessa é essa idéia paradoxal de uma *lógica do delírio.* Como podem, tais termos, associar-se sem destruir-se reciprocamente? À primeira vista, a expressão "lógica do sonho" só poderia ser compreendida como limitação do caráter errático da imaginação, como a afirmação de um núcleo duro de racionalidade por debaixo da bruma informe do devaneio. E Hume insiste, de fato, que "a imaginação não vergou inteiramente a esmo". O que significa que, mesmo no sonho, a imaginação já se acha por assim dizer domesticada pelos mecanismos da associação. Mas,

deste ponto de vista, só percebemos um aspecto — que não é o mais revelador — da questão. Com efeito, se, no sonho, a razão domestica a imaginação, por outro lado, é certo que *toda forma de racionalidade pressupõe, como solo e matéria-prima, o dado originário do delírio* ou do fluxo anárquico das imagens. Ou, para retomar a frase de Deleuze, em sua interpretação de Hume: *a loucura é o fundo do espírito.*

Poderíamos traduzir: a racionalidade, para Hume, é da ordem da "superestrutura". Ainda seguindo a interpretação de Deleuze, poderíamos dizer que o *espírito,* como caos originário de representações, é a base sobre a qual se edifica, pelo funcionamento de certos princípios, a *natureza humana,* como racionalidade e como moralidade. Em si mesmo o espírito, chão da razão, nada mais é do que fluidez e errância, *fantasia.* É o que podemos ler na conclusão do 1º Livro do *Tratado da Natureza Humana:*

> Pois, com que segurança posso aventurar-me em empresas tão estranhas quando, além das inúmeras fraquezas que me são próprias, encontro tantas outras que são comuns à natureza humana? Posso estar seguro que, ao abandonar todas as opiniões estabelecidas, esteja no caminho da verdade? Que critério me permitirá discerni-la, mesmo se a sorte me levasse enfim à sua pista? Após o mais cuidadoso e o mais preciso de meus raciocínios, não posso atribuir a razão de meu assentimento, nada mais sinto senão uma *forte* tendência a considerar *fortemente* os objetos segundo a maneira pela qual me aparecem. A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções entre os objetos no passado. O hábito é um outro princípio que me determina a esperar o mesmo no futuro; os dois se unem para agir sobre a imaginação e me fazem formar certas idéias de uma maneira mais intensa e mais viva do que outras que não são acompanhadas pelas mesmas vantagens. (...) A memória, os sentidos e o entendimento estão, portanto, todos fundamentados sobre a imaginação, sobre a vivacidade de nossas idéias.

Todo o problema da psicologia de Hume — repitamos outra vez a tese de Deleuze — é mostrar o processo através do qual o espírito que, em si mesmo, é puro delírio, pode transformar-se em natureza humana, isto é, numa subjetividade regulada por princípios ou comandada por uma regularidade. Serão, como ninguém ignora, os princípios de associação que deverão *facilitar* conexões privilegiadas entre idéias,

excluindo infinitas outras associações possíveis. Mas não será também um mecanismo associativo que permitirá mais tarde a Freud retraçar no campo puramente fluido do inconsciente (definido simultaneamente como campo de "representações" e de "pulsões") uma espécie de "lógica do delírio"? Por detrás dos mecanismos de condensação e de deslocamento não podemos encontrar algo de semelhante, em sua função, aos princípios associativos que, em Hume, transformam a imaginação em sujeito? Se lembrarmos que Roman Jakobson vê no deslocamento uma forma de associação por contigüidade e na condensação uma forma de associação por semelhança, nossa aproximação ganha algo de verossimilhança. Se, na psicologia de Hume, podemos falar da associação e do hábito como princípios que constituem algo como um "processo secundário" montado sobre o "processo primário" da imaginação, podemos, também, descrever a teoria freudiana da gênese do aparelho psicológico como a descrição da *transformação do desejo em um sujeito.*

É aliás essa continuidade entre Hume e Freud que Deleuze reconhece, ao utilizar a noção humeana *de Hábito* para reconstruir a noção freudiana de inconsciente em seu livro *Diferença e Repetição.* É de maneira muito fina que destrói a representação corrente do hábito, mostrando nele algo de anterior ou superior, e jamais posterior, ao próprio princípio de prazer. Deleuze aí diz: "O problema do hábito está, portanto, mal colocado enquanto o subordinamos ao prazer. Ora consideramos que a repetição no hábito se explica pelo desejo de reproduzir um prazer obtido; ora pensamos que ela pode concernir tensões desagradáveis em si mesmas, mas para dominá-las, com o objetivo de um prazer a ser obtido. É claro que ambas hipóteses já supõem o princípio do prazer: a *idéia* do prazer obtido, a *idéia* do prazer a ser obtido só agem sob efeito do princípio, formando suas duas 'aplicações', passada e futura. Mas o hábito, como síntese passiva de ligações precede, ao contrário, o princípio do prazer e o torna possível". Dito em outras palavras, a noção humeana de Hábito se revela útil para mostrar, "para além do princípio do prazer", a irredutibilidade da concepção freudiana do prazer aos esquemas do hedonismo clássico. O princípio básico da Repetição não é efeito derivado de uma estimulação agradável ou desagradável e constitui, pelo contrário e retrospectivamente, o princípio do prazer (como o barco que precede a espuma que deixa em sua esteira), dando-lhe extensão temporal e inserindo-o na série dos efeitos e dos efeitos dos efeitos.

Mas o que mais nos importa é que, no mesmo parágrafo em que refina desta maneira o conceito de prazer, mostrando que ele não pode transbordar "sua própria instantaneidade para assumir o aspecto de uma satisfação em geral" (ao estilo do hedonismo clássico), Deleuze recusa às psicologias "objetivistas" o mesmo refinamento conceitual. Sem sabê-lo, os psicólogos experimentais estariam presos aos esquemas da concepção vulgar do prazer ou à idéia clássica do hedonismo. Eu cito: "as tentativas para substituir a instância do prazer, considerada demasiado subjetiva, por conceitos 'objetivos' como os de êxito ou sucesso, testemunham ainda essa extensão concedida ao princípio, em condições tais que a idéia de prazer passou apenas na cabeça do experimentador". Em outras palavras, o psicólogo objetivista peca duas vezes: em primeiro lugar, por deixar entrar pela janela uma noção "subjetiva" que expulsou pela porta e, em segundo lugar, por utilizar inconscientemente uma noção confusa do princípio de prazer. Mas, antes de discutir o alcance dessa afirmação, vejamos como Deleuze explica porque a psicologia do comportamento é incapaz de escapar, mesmo quando o deseja, ao império do princípio do prazer. Ele continua:

> Pode ser que, empiricamente, nós vivamos a repetição como subordinada a um prazer obtido ou a obter. Mas a ordem das condições é inversa. A síntese de ligação não se pode explicar pela intenção ou pelo esforço de *dominar* uma excitação, embora ela tenha esse efeito. Uma vez mais, devemos evitar confundir a atividade de reprodução com a paixão de repetição que ela encobre. A repetição da excitação tem por verdadeiro objetivo o de elevar a síntese passiva a uma potência de que derivam o princípio do prazer e suas aplicações, futura e passada. A repetição no hábito ou a síntese passiva de ligação está, portanto, 'para além' do princípio.

Mais uma vez a psicologia do comportamento tem sua perspectiva identificada com aquela do senso comum, cego para as condições da experiência. Mas o que é surpreendente é que — com um pouco de atenção — descobrimos, por sob o uso que Deleuze faz das noções de hábito e repetição, *a definição skinneriana de operante.* Como é aqui definido o hábito, senão como um princípio que "temporaliza" o princípio do prazer? E, que significa "temporalizar" senão mostrar que o estímulo presente é incapaz de explicar as ligações, que manter o impé-

rio do presente seria reduzir todo comportamento à esfera do reflexo? Que significa "temporalizar", senão sugerir que, ao contrário do que pensa o senso comum, *a repetição é anterior ao repetido*, que ela jamais é da ordem do *efeito*? Voltemos a Skinner:

> É costume o referir-se a qualquer movimento como uma "resposta". A palavra foi emprestada do campo da ação reflexa e sugere um ato que, por assim dizer, responde a um evento anterior — o estímulo. Mas é possível tornar um evento contingente a um comportamento, sem identificar, ou sem que se possa identificar, um estímulo anterior. O meio ambiente do pombo não foi alterado para *eliciar* o movimento de levantar a cabeça. É provavelmente impossível demonstrar que um determinado estímulo precede invariavelmente este movimento. Comportamento deste tipo pode vir a ser colocado sob controle de estímulos, mas não o será a relação de eliciação. O termo "resposta" não é por isso inteiramente apropriado, mas está tão bem estabelecido que nós o usaremos nas discussões futuras.

Estamos, portanto, com a análise experimental do comportamento, muito longe da representação comum da temporalidade e do "prazer". Assim como Hume descobre, para além das conexões associativas, o princípio ativo do Hábito que as fundamenta, num tempo não linear, assim como Freud descobre, para além do princípio do prazer, o princípio mais fundo da Repetição, assim também Skinner aponta, para além da sucessão linear estímulo-resposta, a eficácia *retroativa* do operante: "É clara a importância da retroação. Para que o condicionamento se efetue é necessário que o organismo seja estimulado pelas conseqüências de seu comportamento". Mas não é desde Hume que a noção de Hábito está menos ligada à idéia de uma espécie de sedimentação do comportamento, do que à idéia do princípio da *repetição previsível*?

Inesperada convergência que, retrospectivamente, ilumina — ao menos cremos — a deriva da técnica da esquizoanálise em direção de uma espécie de terapia comportamental. É lendo a teoria freudiana do inconsciente com os instrumentos do empirismo humeano — transformando-o numa máquina que produz cortes e ligações — que, talvez sem saber, Deleuze se aproxima de uma psicologia que pensa em termos de *reforço* e *extinção*.

VI

Estaremos de mãos vazias, ao termo deste extravagante itinerário? Num ponto, pelo menos, esse vagar irresponsável por alguns textos disparatados permite alguma conclusão. Naquele que se refere à situação histórica e epistemológica da chamada "esquizoanálise". De fato, ao ligar os últimos textos dogmáticos de Deleuze (e seu companheiro Guattari) ao texto inicial, de pura historiografia, sobre *Empirismo e Subjetividade*, algo se esclarece sobre a continuidade da obra. Em algum lugar, Deleuze fala da *dificuldade de sair da história da filosofia*, fazendo seu leitor pensar num corte entre os primeiros e os últimos de seus escritos. Não há corte algum: com efeito, a reconstituição do horizonte do empirismo humeano fornece o fio condutor do edifício teórico, ou da colagem temática e conceitual do *Anti-Édipo*. Mais do que isso, é esse pano de fundo que explica a originalidade da *terapêutica* associada a essa reformulação crítica da psicanálise: a partir dele compreendemos, ao mesmo tempo, a recusa da dimensão "hermenêutica" da psicanálise e o estilo skinneriano da esquizoanálise.

Com certa ousadia e para além da historiografia, poderíamos avançar mais um ponto. Ao percorrer diversas figuras da psicologia, a partir da baliza de Hume, algo de curioso parece emergir, no que concerne ao próprio estatuto da psicologia. Nos manuais, com efeito, e mesmo fora deles, ainda hoje (*vide* Habermas), a natureza da psicologia parece oscilar entre os pólos da *explicação* e da *compreensão*, fixados pelo pensamento do século passado. A própria história da psicanálise, depois de Freud, não pode ser descrita como uma constante oscilação do edifício teórico entre esses pólos? Enquanto a epistemologia das ciências naturais parece ter-se libertado dos fantasmas da ontologia, a epistemologia da psicologia (senão das ciências sociais em geral) persiste fascinada pelo *ser da psique:* com todas as alternativas clássicas da metafísica, liberdade/causalidade, sentido/força, etc. etc. Persistência só compreensível pelo fato de que no domínio das *quase-ciências* as idéias de causalidade e de verdade guardam o sabor arcaico que perderam nas ciências avançadas.

Se não estamos completamente enganados, tanto Freud como Skinner ao destruir, como vimos, a identificação entre sucessão temporal e produção causal, suprimem o próprio fundamento da oposi-

ção entre explicação e compreensão. Interpretação, de um lado, análise, de outro, são susceptíveis de uma leitura que não pressupõe qualquer oposição metafísica entre o interior e o exterior (essa forma tardia da velha briga entre devotos e libertinos, espiritualistas e materialistas), pressupondo apenas uma certa regularidade do comportamento humano, que nada tem a mais ou a menos do que a regularidade dos fenômenos naturais. Como já queria Hume em seu *Tratado da Natureza Humana; ensaio para introduzir o método experimental nos assuntos morais.*

A IMAGINAÇÃO: FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA ANALÍTICA*

entre aimer Laura et m'imaginer que je l'aime — entre m'imaginer que je l'aime moins et l'aimer moins, quel dieu verrait la différence?

(A. Gide, *Les faux-monnayeurs*, ed. Folio 73)

I

Para quem desejasse levar a cabo uma contraproposição sistemática entre a Fenomenologia e a Filosofia Analítica, o ensaio de Ryle sobre *A Fenomenologia contra "O Conceito de Mente"* poderia servir como um precioso instrumento. Não apenas na forma da oposição, como o título sugere, mas também na forma da exploração da superposição parcial das empresas ou de um certo parentesco estilístico, que parece ter impressionado Merleau-Ponty na ocasião. "Eu também tive, dizia ele, a impressão, escutando o sr. Ryle, que o que dizia não nos era tão estranho e que as distâncias, se existem, era antes ele que as estabelecia, do que as constatava eu, ao escutá-lo." De resto, o próprio Ryle, ao apresentar seu projeto de uma Filosofia do Espírito, caracterizava seu livro nos seguintes termos: "Embora intitulado *The Concept of Mind* é, na realidade, o exame de uma multidão de conceitos mentais específicos, tais como *conhecer, aprender, descobrir, imaginar, simular, esperar, desejar, sentir-se deprimido, sentir uma dor, resolver, fazer voluntariamente, fazer deliberadamente, perceber, lembrar,* e assim por diante. Poder-se-ia descrever esse livro como um ensaio de Fenomenologia, se a etiqueta vos aprouvesse" (p. 75). Sem tomar ao pé da letra a concessão cortês, provavelmente Merleau-Ponty decidia ignorar a exposição

* Este texto foi publicado em *Filosofia e Comportamento* (São Paulo, Brasiliense, 1982), obra coletiva por mim organizada.

propriamente metafísica, ultraplatônica e ultracartesiana da Fenomenologia feita por Ryle que, de sua parte, confessava traçar apenas uma caricatura. Também a Fenomenologia não nascera como o projeto de um método neutro metafisicamente, capaz de dissolver os equívocos do pensamento especulativo? Mais do que isso, tornada exploração do *Lebenswelt* (*não seria isso sinônimo de mundo comum?*) a Fenomenologia não poderia cruzar a análise da linguagem comum? De um lado, não se ignora que a experiência do mundo não é muda, de outro, não se pretende que o discurso corrente se desdobre descolado do fundo de algo como um *Belief* primitivo.

Nossa ambição não é, todavia, tão ampla. Mais modestamente limitar-nos-emos a retomar o paralelismo apontado pelo próprio Ryle entre sua análise da imaginação e aquela proposta por Sartre visando sugerir que ambos partilham de certo pressuposto que os condena igualmente a uma concepção *intelectualista* da Psicologia. É o que proponho, embora não ignore a afirmação de Ryle, segundo a qual a palavra "cognitivo" *belongs to the vocabulary of examination papers (The Concept.*, p. 258). Vejamos, para começar, como Ryle situa sua própria empresa, na sua relação com a de Sartre:

> Era importante, para meu desígnio, discutir os atos especiais de imaginar, já que somos fortemente tentados a conceber o espírito humano como uma espécie de quarto fechado e a conceber, de algum modo, as coisas que imaginamos visual e auditivamente como autênticos moradores desse quarto fechado. *Imaginar* é então interpretado erradamente como um ato especial de testemunhar, ato cujos objetos são interiores e acessíveis ao testemunho. Sartre, em seu livro *L'Imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940), desejava, em parte, atacar a mesma concepção equivocada. Havia um outro erro, vinculado ao precedente, que tentei, como Sartre, trazer à luz. Hume e muitos outros haviam afirmado que a diferença entre o que é visto e o que é evocado em imagem, entre 'impressões' e 'idéias', é uma diferença de grau e de intensidade. (*La Philosophie Analytique,* Paris, Minuit, p. 81)

Crítica da idéia de imagem como conteúdo de consciência e crítica da continuidade entre "impressões" e "idéias", tais seriam os passos donde partiriam as duas análises da imaginação, para prosseguir, em seguida, cada uma segundo seu estilo próprio. Nosso propósito é de ve-

rificar, no contraponto entre parágrafos de Ryle e de Sartre, se a cumplicidade não é mais profunda do que a sugerida pelo primeiro.

II

Não há razão para que nos demoremos nos primeiros passos do capítulo que Ryle consagra à imaginação em seu livro, sob os títulos de *Picturing and seeing* e de *The Theory of Special Status Pictures*. Trata-se de uma etapa prévia puramente negativa, na qual se aponta para as raízes da dupla ilusão indicada no parágrafo acima citado de *Fenomenologia contra "O Conceito de Mente"*. O importante é situar a aproximação entre *simulação* e *imaginação* que se lhe segue: os passos anteriores visavam apenas libertar-nos da ilusão, tão freqüentemente partilhada, que atribui à imaginação um acesso a imagens dotadas de um estatuto ontológico especial.

A ilusão teria sua origem numa espécie de extensão indevida de certas características da visão e da falta de reflexão sobre a natureza de certas expressões de que lançamos mão para descrever o ato de imaginar. De fato, no universo do visível, temos acesso a coisas e a réplicas dessas coisas, pessoas em carne e osso e fotografias dessas pessoas, crianças e bonecas. Dessa relação deslizamos inconscientemente na direção de expressões que descrevem as imaginações como réplicas das coisas imaginadas. É a relação real de semelhança entre as coisas e seus simulacros visíveis que é transposta para a relação entre a coisa real e a coisa imaginada. Não há dúvida de que imaginar algo é parecido, de algum modo, com o fato de vê-lo: mas essa semelhança não é uma característica localizável numa eventual imagem mental. *Parece-me* que vejo algo, mas nada vejo de parecido com esse algo. Quando abandonamos o domínio da visão e da audição, a idéia de imagem mental perde muito de sua aparente evidência, bem como a da semelhança eventual entre ela e, por exemplo, o odor real, efetivamente experimentado. Ao imaginar um certo odor — o que sempre posso fazer — dificilmente recorrerei a expressões do tipo *smelling in the mind's nose*. Não somos, com efeito, tentados a povoar o nariz do espírito (se o espírito dispõe de nariz) de pequenos simulacros odorantes e imateriais.

A ilusão da imagem mental derivaria de uma verdadeira inversão do processo real da percepção e da imaginação. Se somos levados à idéia

da imagem mental, não é porque haja um gênero *imagem*, do qual as fotografias e as imagens mentais seriam espécies diferentes. Se descrevemos o ato de imaginar um rosto como se estivéssemos "vendo" uma imagem, é porque somos induzidos, por uma experiência muito comum, numa falsa direção. O que é familiar é que a visão de fotos de coisas ou pessoas nos levam a imaginar tais coisas ou pessoas. Ryle situa a questão nos verdadeiros termos: "O gênero é 'parece-me perceber' e uma das espécies mais familiares desse gênero é a do 'parece-me ver alguém' quando vemos uma fotografia dessa pessoa" (*The Concept*, p. 253-254).

Não são, todavia, apenas essas duas formas de ilusão que se antepõem contra a tentativa da constituição de uma teoria positiva da imaginação. Elas são, por assim dizer, reforçadas por uma espécie de monismo ou de platonismo espontâneos da tradição da Filosofia: a idéia de que todas as formas da imaginação reportam a algo como uma "operação nuclear" subjacente ao diverso, sempre idêntica a si mesma. Contra essa pretensa operação nuclear (sempre o ato de ver com os olhos do espírito), Ryle sugere que, como o demônio, a imaginação é legião: *There are hosts of widely divergent sorts of behaviour in the conduct of which we should be described as imaginative.* O falso testemunho no júri, o trabalho do romancista que escreve, a leitura do romance, o inventor e sua nova máquina, a criança que brinca, todas essas figuras, por disparatadas que sejam, podem ser descritas como imaginativas. Ao buscar a essência da imaginação, para além de sua dispersão comportamental, fazemos como aquele colega nosso (imaginário, é claro), que, depois de visitar a Reitoria, a Biblioteca, o Almoxarifado e o edifício do IFCH, perguntava: — "Tudo bem, mas onde fica a UNICAMP?" Se cavar a terra e desinfetar árvores são igualmente *farming jobs*, por que, na sua disparidade, as atividades imaginativas acima referidas deveriam remeter a alguma atividade mental, secreta e comum? Na realidade, a tentação de reduzir tal disparidade à idéia da "imagem" ou de um tipo particular de percepção derivaria, segundo Ryle, da passividade dos teóricos diante da tradicional tripartição da mente nos domínios da cognição, da emoção e da volição, bem como da circunscrição da imaginação no primeiro compartimento.

É impossível não notar a mimese do estilo aristotélico, explícita, aliás, em outros momentos do livro, como na recuperação da noção de *exis* ou na insistência na distinção entre as categorias dos *achievements words* e os *succes words*. Citando: "*These verbs with which we ordinarily*

express these gettings and keepings are active verbs, such as 'win', 'unearth', 'find', 'convince', 'prove', 'cheat', 'unlock', 'safe-guard' and 'conceal'; and this grammatical fact is tended do make people, with the exception of Aristotle, oblivious to the difference of logical behaviour between verbs of this class and other verbs of activity or process" (*The Concept*, p. 149). Como Aristóteles, a respeito do Ser, afirma Ryle que se diz imaginação em vários sentidos.

III

Para recolocar a questão da imaginação nos seus devidos trilhos, Ryle procura formulá-la a partir de uma análise da idéia de fingimento. Passemos a palavra ao autor:

> Comecemos pela noção de fingir, uma noção que é parcialmente constitutiva de noções como as de enganar, de desempenhar um papel, de brincar, de urso, simular doença e ser hipocondríaco. É claro que, em algumas variedades de fingimento, o simulador está simulando ou dissimulando deliberadamente, que em outras pode não estar seguro de até onde, se o faz, está simulando ou dissimulando, e que em outras, ainda, ele é completamente envolvido por seu próprio desempenho. Isto pode ser ilustrado, em pequena escala, pela criança brincando de urso, que sabe, quando num quarto bem iluminado, que está apenas brincando com um jogo divertido; mas que começará a sentir-se ansiosa se abandonada só, e que perderá toda sua segurança no escuro. (*The Concept*, p. 258)

É evidente que Ryle não deixa de antecipar a objeção que inevitavelmente surge nos lábios do leitor, reiterando uma questão já formulada anteriormente, mas ainda à espera de uma resposta positiva. Se, de fato, o ato de imaginar é um ato de fingimento, como explicar a auto-ilusão completa, digamos, da alucinação ou do sonho? *"How can a person fancy that he sees something, without realizing that he is not seeing it?"* Contra Hume, nós restabelecemos uma descontinuidade radical entre visão e imaginação, entre "impressão" e "idéia"; resta-nos, com a clareza da distinção assim estabelecida, dar conta do fenômeno da alucinação. Questão que Sartre não deixa de enfrentar, por seu lado, em toda sua acuidade:

> Tendo assimilado a imagem à sensação, Taine não tem nenhuma dificuldade em explicar a alucinação: com efeito, a percepção é já "uma alucinação verdadeira". Ele só encontrará dificuldades quando for preciso explicar como, dentre todas essas alucinações, umas verdadeiras, outras falsas, nós distinguimos, de maneira imediata, imagens e percepções. Inversamente nós, que tomamos como ponto de partida o fato de que os sujeitos reconhecem imediatamente suas imagens enquanto tais, não arriscaremos encontrar no problema da alucinação nossa *pierre d'achoppement?* (*L'Imaginaire*, p. 191).

A uma primeira leitura, Ryle parece não atribuir o mesmo peso à objeção formulada por Sartre e que ele próprio, no entanto, não esquece de sublinhar. E isto porque parece estabelecer, no interior da categoria do fingimento, a mesma continuidade que fora negada, em Hume, entre os pólos da impressão e da idéia. Afirma, com efeito, que o *Make-believe is compatible with all degrees of scepticism and credulity.* A alucinação seria assim apenas um grau extremo de fingimento. Paradoxalmente, estaríamos perto de Fernando Pessoa:

> O poeta é um fingidor,
> que finge tão completamente,
> que acaba por sentir que é dor
> a dor que deveras sente.

Mas não apagamos, assim, a oposição clara entre imaginário e percebido que havíamos tão fortemente estabelecido? O sentimento é tanto mais forte quanto a solução, de início proposta por Ryle, parece não passar de um jogo de palavras. À questão de como pode alguém ser vítima de sua própria simulação, Ryle responde que não se trata de uma boa questão, isto é, que não obedece às regras das perguntas pelo "como". Para verificá-lo, basta formular, segundo ele, a pergunta paralela: "Como pode uma criança brincar de urso, sem estar constantemente segura de que se trata apenas de um jogo? Como pode um simulador de doenças fingir que tem os sintomas, sem estar perfeitamente seguro de que são apenas fantasias?" (*The Concept*, p. 258). Tratar-se-iam de falsas questões. Perderiam sua dramaticidade com a simples auscultação da experiência comum que desde sempre nos deu a verdade pouco misteriosa da imaginação. Ryle chega a formular com mais força

ainda: "O fato de que pessoas podem fantasiar que vêem coisas, são perseguidos por ursos (...), sem perceber que não há nada senão fantasia, é simplesmente parte do fato vulgar e geral de que nem todas as pessoas são, em todos os momentos, em todas as idades e em todas as condições, tão judiciosas ou tão críticas como seria de se desejar" (*The Concept*, p. 258-259).

Neste momento, o leitor não pode impedir-se de manifestar surpresa. Pois era, com efeito, o mesmo Ryle que, uma página atrás, denunciava o erro da Filosofia clássica da imaginação, definida como o errático vassalo da razão. Não restauramos aqui a "alegoria feudal" que fôramos convidados a abandonar? Não é aqui a alucinação — que aparentemente não devemos excluir da legião dos comportamentos imaginativos — identificada pura e simplesmente *como erro?* As crianças, os loucos, os bêbados e outras criaturas da mesma farinha... não escutamos aqui o eco do antigo discurso espinosano?

Não nos precipitemos. O encaminhamento da resposta assim formulada é preparada por uma análise de formas de fingir que culmina tanto numa "gramática" como numa "fenomenologia" do fingimento. Ryle começa por indicar a essencial sofisticação presente em qualquer simulação. Descrever um ato de simulação é sempre dizer que se está desempenhando o papel de alguém que *não* está desempenhando um papel, que está a comportar-se *normalmente*. No nível da pura topografia do comportamento, nada distingue a imobilidade do cadáver da imobilidade do corpo do ator que desempenha o papel do cadáver. O ator não apenas está vivo, como intensamente atento ao seu desempenho. Mas a descrição da simulação envolve uma descrição indireta do simulado e o simulador precisa de um claro conhecimento do comportamento a ser simulado.

O caráter sofisticado ou indireto da simulação é clarificado através de um curioso paralelo. Ryle afirma:

> A diferença é paralela àquela que existe entre citar uma asserção e fazê-la. Se cito o que você asseverou, digo exatamente o que você disse; posso mesmo dizê-lo exatamente no seu tom de voz. No entanto, a plena descrição de minha ação não é em nada semelhante à da sua. A sua era, talvez, um exercício na arte de pregador; a minha do repórter ou do imitador; você era original; eu era um eco, você dizia o que acreditava; eu dizia o que não acreditava. Numa palavra, as palavras que eu

emitia eram emitidas, por assim dizer, como se tivessem sido escritas entre aspas. Você falava numa *oratio recta*; eu podia pretender que o que dizia fosse tomado como *oratio obliqua*. (p. 259)

Notemos que esta obliqüidade não implica duplicidade real: o comportamento de simulação distingue-se do comportamento espontâneo por exigir uma *descrição complexa*. Noutras palavras, não são os mesmos tipos de predicados de que lançamos mão para descrever os autores, digamos, de uma pregação real e de uma pregação no contexto de um espetáculo teatral.

Mas, o mais curioso, neste item consagrado ao fingimento, é a variedade particular com que se o encerra. Trata-se do fingimento no nível do pensamento ou da teoria. É certo que, no trabalho intelectual, nem todos os argumentos são igualmente assumidos por quem os formula. Não é raro que formulemos argumentos "entre parênteses" no sentido acima aludido, pois de um raciocínio hipotético não se pode cobrar categoricidade, nem a responsabilidade de quem o formula. Ao usar palavras como "se", "suponhamos", "admitamos", "digamos", o pensador que assim "simula" opera também uma forma mais sofisticada de pensamento; noutras palavras, o raciocínio hipotético é de segundo grau e pressupõe o raciocínio afirmativo. Observação importante não só porque, como diz Ryle, paralelamente ao exame da imaginação, chegamos a uma aparente subversão epistemológica, mas porque fornece a chave de todo o desenvolvimento posterior de seu raciocínio. "Vale a pena", diz Ryle, "formular esta observação, em parte porque está intimamente ligada com o conceito de imaginação e, em parte, porque os lógicos e os epistemólogos assumem algumas vezes o que assumi por longo tempo: que considerar uma proposição é um comportamento mais elementar e simples do que afirmar que algo ocorre, e que aprender, por exemplo, o uso de 'portanto' requer a aquisição anterior do uso do 'se'. Isto é um erro. O conceito de *make-believe* é de ordem superior ao de *belief*" (p. 264).

IV

Sabemos assim o que significa *fingir*. Resta-nos (sabendo o que falamos de fato quando falamos que alguém finge) dizer o que signifi-

ca imaginar. Num primeiro momento, fingir parece opor-se a imaginar como o comportamento observável do outro se opõe à relação que o ator pode manter consigo mesmo. Ou, ainda, esta oposição parece recobrir aquela que separa o público do privado: o fato é que, a despeito de inúmeras exceções, tendemos a restringir a palavra *imaginar* a operações secretas, que se desenvolvem "na cabeça das pessoas".

Eis porque se resiste a identificar a forma hipotética do fingimento à descrição da maneira pela qual o dipsomaníaco "vê" as suas cobras. Não se trataria dos mesmos parênteses que cercam o verbo "ataca", na expressão: o boxeador "ataca" o seu treinador, na situação de treino. Como já sabemos que a experiência privada da imaginação não consiste na produção de uma imagem visual ou auditiva no espaço interno da mente, resta-nos saber se tal experiência secreta é susceptível de uma determinação positiva. Descartemos desde logo o procedimento sutil de certos epistemólogos que salvam a idéia de representação mental através do recurso da vinculação da representação a um resíduo sensorial, na forma da relação entre o eco e o ruído: a imaginação seria uma espécie de quase-sensação, *"and not a function of intelligence, since* it *consists in having not indeed a proper sensation, but a shadow-sensation"* (p. 256).

Depois de desfazer o mito da imagem mental, Ryle procede à destruição de sua sobrevivência "sensualista". E é bem uma teoria intelectualista da imaginação que edifica, sobre as ruínas das teorias tradicionais. O que não deixa de surpreender, já que a totalidade do *Concept of Mind* pode ser descrito como o processo dos equívocos que a Metafísica engendrou em torno dos conceitos psicológicos, *justamente por seus pressupostos cognitivistas e intelectualistas.* O grande equívoco de toda a tradição não consistia justamente no postulado injustificado segundo o qual *"the capacity to attain knowledge of truths was the defining property of a mind"* e que "*other human powers could be classed as mental only if they could be shown to be somehow piloted by intellectual grasp of true propositions*" (p. 26). Consultemos, todavia, o núcleo da nova teoria da imaginação, afinada e corrigida, na forma breve em que a expõe Ryle no ensaio sobre *A Fenomenologia contra "O Conceito da Mente"*:

> Durante todo o longo período em que derrapava, todavia era guiado por uma idéia que continuo a crer capital no conceito do imaginar. Trata-se do seguinte. Uma pessoa pode escutar em um concerto uma

peça musical que lhe é desconhecida, de modo que logo busca aprender como se desdobra a melodia, mas uma pessoa que repassa uma melodia em sua cabeça deve ter já aprendido e não ter esquecido como ela se desdobra; mais ainda, não só deve saber como ela se desenvolve, mas deve neste instante estar em vias de *utilizar* esse saber; deve estar em vias de pensar como ela se desdobra, sem tocá-la de verdade ou sem trautear suas notas. Deve pensar como é ela, em sua *ausência*. (p. 81-82)

De algum modo, depois de partir, junto com Sartre, de uma crítica da teoria humeana da imaginação, Ryle parece reencontrá-lo, ao termo de seu itinerário, definindo a imaginação como a intenção que visa um objeto *na sua ausência*. Pouco importa a diferença da linguagem, pouco importa também se *The Concept of Mind é* o exame de uma multiplicidade de conceitos psicológicos, enquanto *L'Imaginaire* visa, através da descrição da imaginação, a constituição de uma teoria unitária da "estrutura" da consciência. Seria exagerado dizê-lo? Talvez não, se conseguimos mostrar que a teoria da má-fé, no *Ser e o Nada*, desenvolve uma teoria da simulação que parece antecipar, ponto por ponto, a fenomenologia proposta por Ryle. Tanto mais que, lá também, a teoria da simulação é mobilizada para mostrar que a alucinação não escapa à definição estrita da imaginação. É o que transparece na oposição entre má-fé e censura, na crítica esboçada por Sartre à teoria freudiana do aparelho psicológico.

Que dizer, senão que a censura deve ser a má-fé? A Psicanálise não acrescenta nada já que, para suprimir a má-fé, estabelece entre o inconsciente e o consciente uma consciência autônoma e de má-fé. É que seus esforços para estabelecer uma verdadeira dualidade — e mesmo uma trindade (*Es, Ich, Ueberich* que se exprimem na censura) culminam apenas numa terminologia verbal. A própria essência da idéia reflexiva de "*se* dissimular" alguma coisa implica a unidade de um mesmo psiquismo e por conseguinte uma dupla atividade no seio de uma unidade, tendendo, de um lado, a manter e a localizar a coisa a esconder e, de outro lado, a expulsá-la e escondê-la; cada um dos dois aspectos dessa atividade é complementar do outro, isto é, o implica em seu ser. Separando pela censura o consciente do inconsciente, a Psicanálise não conseguiu dissociar as duas fases do ato, já que a libido é um *conatus* cego que se dirige para a expressão consciente e que o fenômeno cons-

ciente é um resultado passivo e deformado: ela simplesmente localizou essa dupla atividade de repulsão e de atração no nível da censura (p. 92)

Mas não era essa mesma cisão que Ryle evitava na descrição da simulação, insistindo que a complexidade da descrição não dissolve a unidade do ato? Tanto num caso como no outro, a unidade do ato de imaginação e de simulação é garantia de uma interpretação que relativiza a noção de delírio e de alucinação, para fechar as portas à idéia de inconsciente. A alucinação não passa de um caso particular de simulação. O senso comum e a transparência da consciência não podem assimilar a idéia de uma produção anônima e anárquica de imagens, o pulular errático dos fantasmas que, segundo Freud, está na base de toda vida psicológica.

V

Ter-nos-iam Ryle e Sartre libertado dos equívocos com que a Filosofia clássica envolveu a natureza da imaginação? Ambos nô-lo dizem enfaticamente. E Sartre dizia, desde *L'imagination*, caracterizando a Filosofia clássica, preparando sua futura desconstrução em *L'Imaginaire:* "Pode-se muito bem conceber uma síntese ativa que operaria por composição de impressões sensíveis renascentes. É assim que Espinosa e Descartes explicam a ficção. O centauro seria constituído pela síntese espontânea de uma percepção renascente do cavalo e de uma percepção renascente de homem" (p. 157).

Talvez para nosso propósito não nos seja inútil retornar brevemente a esses textos clássicos, para voltar em seguida a Sartre e Ryle. Voltemo-nos para o escólio da proposição XVIX do II livro da *Ética*. A proposição enuncia: "Não há no espírito nenhuma volição, i.e., nenhuma afirmação e negação, além da que envolve a idéia enquanto idéia" e seu corolário é "A vontade e o entendimento são uma e a mesma coisa". Trata-se, é claro, de textos anticartesianos que visam diretamente a idéia da dúvida. Espinosa contrapõe o seguinte argumento à possibilidade de suspender o juízo: aquilo que se descreve normalmente como suspensão do juízo nada mais é do que uma percepção inadequada. Sendo inadequada, não deixa de ser essencialmente uma percepção, isto é, uma representação. Não se trata de uma vontade

livre que se retira para um território que precede o *sim* e o *não*. Trata-se de uma idéia ou de uma representação que, por ser imperfeitamente concebida, não pode impor claramente o *sim* em sua plena positividade. Para esclarecer melhor seu argumento, Espinosa lança mão do exemplo do cavalo alado e o submete a uma análise cujo interesse exige nossa atenção:

> Para compreendê-lo claramente, suponhamos que uma criança se representa pela imaginação um cavalo alado e não perceba nada de outro. Uma vez que essa imaginação envolve a existência do cavalo, ela considerará necessariamente o cavalo como presente; e ela não poderá duvidar de sua existência, embora não tenha certeza dela (*já que a certeza para Espinosa nada mais é do que a idéia adequada de alguma coisa*). Disto, aliás, temos experiência todos os dias nos sonhos, e não creio que exista um homem que, durante seu sonho, pense ter o livre poder de suspender seu juízo sobre o que ele sonha, e de fazer com que não sonhe o que ele sonha; e, todavia, ocorre que, mesmo nos sonhos, suspendemos nosso juízo, quando sonhamos que sonhamos. Concedo, pois, que ninguém se engana enquanto percebe, i.e., as imaginações do espírito, consideradas em si mesmas, não envolvem erro; mas nego que um homem não afirme nada enquanto ele percebe. Com efeito, perceber um cavalo alado, que é senão afirmar, de um cavalo, que tem asas? Pois, se o espírito não percebesse nada além do cavalo alado, ele o consideraria como lhe estando presente e não teria nenhum motivo para duvidar de: sua existência, nem faculdade alguma para recusar o seu assentimento, a menos que a imaginação do cavalo alado esteja reunida a uma idéia que suprime a existência do dito cavalo, ou que o espírito não perceba que a idéia do cavalo alado é inadequada e, então, ele negará necessariamente a existência desse cavalo ou duvidará necessariamente dela.

Este texto é tanto mais curioso, na sua contestação da liberdade da vontade, já que recorre à teoria do sonho e da imaginação. Não era, com efeito o argumento do sonho um argumento *cartesiano*? Nas *Meditações*, embora o argumento da alucinação seja recusado (desde aquela época...), o argumento do sonho é essencial na estratégia da dúvida, como ninguém o ignora. Antes de voltarmos ao texto do escólio, é interessante que nos reportemos às páginas do *Imaginário* que Sartre consagrou ao argumento cartesiano e, mais geralmente, ao problema do

sonho (p. 205-225). Se Sartre recorre ao texto de Descartes é porque coloca dificuldades para sua teoria da imaginação e do imaginário. Sartre reformula o texto de Descartes nos seguintes termos:

> Se é verdade que o mundo do sonho se dá como um mundo real e percebido, quando ele é constituído apenas por um imaginário mental, não haveria aí ao menos um caso onde a imagem se dá com percepção (...)? (p. 206)

Se a descrição cartesiana da consciência que sonha é correta, será incorreta a descrição que Sartre nos fornece da imagem. Esta havia sido caracterizada, desde o início do livro, na sua oposição à percepção. Assim, no primeiro capítulo, havia-se estabelecido, entre as características essenciais da imagem, o seguinte: 1º) o fenômeno da quase-observação; 2º) o fato de que a consciência imaginante põe seu objeto como um nada; 3º) a espontaneidade da intenção imaginante. Estas três características opõem essencial e radicalmente imaginação e percepção. Isto porque o objeto da percepção é essencialmente ***observável,*** posto como positivo (como existente) e como imposto à passividade da consciência.

É-lhe, portanto, indispensável encontrar a falácia do argumento cartesiano e teorizar sobre a natureza do sonho. Examinando mais de perto a questão, verificamos a falsidade do argumento na heterogeneidade dos efeitos da *reflexão* nos estados de sonho e vigília. No caso da consciência vigilante que percebe, a reflexão nada lhe acrescenta nem a altera. A contracorrente de Descartes, Sartre diz:

> Ora essa consciência reflexiva me fornece imediatamente um conhecimento precioso: é possível que, no sonho, eu imagine que percebo; mas o certo é que, quando estou desperto, não posso duvidar de que percebo. Cada um pode tentar fingir um instante que sonha, que esse livro que lê é um livro sonhado, mas verá imediatamente, sem poder duvidar disso, que essa ficção é absurda. E, a bem dizer, sua absurdidade não é menor do que aquela proposição: talvez eu não exista, proposição que, justamente para Descartes, é verdadeiramente impensável (p. 206-207)

Não nos interessa aqui essa assimilação entre a evidência da percepção e a evidência do *cogito*. O que nos interessa é aquilo que, a par-

tir dela, Sartre poderá afirmar, a seguir, incluindo pela primeira vez o nome de Espinosa no *L'Imaginaire:*

> Na realidade, a percepção, como a verdade para Espinosa, é *index sui* e não poderia ser de outra maneira. E o sonho se assemelha também muito ao erro no espinosismo: o erro pode dar-se como verdade, mas basta possuir a verdade para que o erro se dissipe por si mesmo.

O que opõe, portanto, o sonho à percepção para Sartre — o que teria escapado a Descartes — é a *fragilidade* do sonho, i.e., sua incapacidade de resistir à reflexão (ou, na linguagem de Ryle, de *competir* com a percepção). De certa maneira, um juízo do tipo "eu sonho" é no limite impossível e contraditório: no instante não podem coincidir as duas consciências. O único juízo que podemos formular, diz Sartre, é *j'ai rêvé.* E, de resto, exatamente o que diz Espinosa no texto sobre a ficção e o sonho que citamos. Voltemos à frase nuclear:

> (...) e não creio que exista um homem que durante o seu sonho pense ter o livre poder de suspender seu juízo sobre o que ele sonha, e de fazer com que não sonhe o que sonha; e, todavia, ocorre que, mesmo nos sonhos, nós suspendamos nosso juízo, quando sonhamos que sonhamos.

A "fragilidade" do sonho tem exatamente o mesmo sentido em Espinosa e em Sartre. Tanto para um como para outro, essa "fragilidade" significa sua incapacidade de "competir" com outras representações — como, já o dissemos, para o próprio Ryle. No texto de Espinosa, ele nos diz explicitamente que a criança emprestará sua crença ao cavalo alado quando, e somente quando, *nada perceber além dessa imagem.* Assim também, para Sartre, um mínimo de percepção é suficiente para desfazer o sonho. Tanto num caso como no outro, a consciência que sonha difere da consciência desperta na medida em que o sonho isola uma representação, enquanto a consciência desperta está voltada para o horizonte do mundo ou da totalidade da experiência. Na linguagem de Husserl, diríamos que toda percepção de uma coisa é indissociável da *tese do mundo* (como para Espinosa toda representação é juízo, situado na ordem infinita das idéias). Mais ainda, para Husserl, a percepção de uma coisa é sempre a percepção de uma "constância" na relação va-

riável da coisa com suas circunstâncias (*Umstände*) e, em última instância, com o mundo em geral. Refiro-me, aqui, às análises da noção de "coisa", tal como é feita nas *Ideen II*. Isolada de suas circunstâncias, a coisa perde sua substância (a "substância" que a percepção lhe atribui, pondo-a como existente) e se desfaz em puro "fantasma". Perceber uma coisa, perceber sua articulação com as demais, perceber a coisa dentro do mundo, afirmar sua existência, tudo isto é uma e a mesma coisa. Para Espinosa, também, ter uma idéia, perceber a idéia adequadamente, i.e., *na ordem das idéias*, emprestar-lhe assentimento, tudo é o mesmo. Pensando na criança que se representa *apenas* o cavalo alado, podemos dizer que, para Espinosa, sonhar é suprimir o mundo ou sua ordem; ou, ainda, em outros termos, que não existe um mundo ou uma ordem do sonho e do imaginário. Como afirma explicitamente Sartre:

> Todavia, essas poucas notas (*sobre o sonho*) não contradizem essa grande lei da imaginação: *não há mundo imaginário*. Com efeito, trata-se apenas de um fenômeno de crença. Nós não detalhamos esse mundo em imagem, não o presentificamos em seus pormenores, nem sequer pensamos em fazê-lo. Nesse sentido, as imagens permanecem isoladas umas das outras, separadas em sua pobreza essencial, submetidas ao fenômeno da quase-observação, no "vazio".

Para Ryle, também, sabemos quão frágil é o imaginário, incapaz de competir com a percepção (embora ao fazer dele, entre outras coisas, uma *antecipação da percepção*, complique um pouco a clara oposição), como sabemos que reduz a alucinação ao erro ou à falta de juízo. Nem podemos esquecer que, transformando a imaginação numa forma de *make-believe*, faz dela uma superestrutura do *Belief* originário.

VI

É chegado o momento de concluir este exercício *de mockthinking*, que, como observa Ryle, é necessariamente mais sofisticado do que o pensamento afirmativo. Deixemos desde já claro que não queremos sugerir como outros (Castoriadis, p.e.f.ex.) algo como um desvio congênito da Metafísica Ocidental, de sua origem até hoje, que a condena a errar

por esquecer a natureza da imaginação. Estamos de acordo com Ryle, quando afirma que só se pode pensar a imaginação, deslocando-a da esfera do conhecimento e, *a fortiori*, da ontologia.

Tratava-se, para nós, apenas, de apontar algumas dificuldades da epistemologia da Psicologia que, mesmo quando ambiciona coincidir com sua tarefa limitada, tem dificuldade em liberar-se de sua condição de *ancilla* da Metafísica. Não é verdade que, tanto Sartre como Ryle, cada um à sua maneira, pretendem limitar-se ao esclarecimento conceitual de certas noções utilizadas diretamente pela Psicologia de ambição científica? Nenhum deles pretende *competir* com o discurso da Psicologia empírica em sua positividade. Sartre distingue, prudentemente, o *certo do provável* e Ryle começa, mais modestamente, por dizer: *"This book offers what may with reservations be described as a theory of the mind. But it does not give new informations about minds"*. Descrição de essência ou análise de linguagem não poderiam, em princípio, conflitar com a descrição do mundo.

Mas não é esse conflito que encontramos na recusa da especificidade do sonho e da positividade do delírio e da alucinação? Não é a abordagem psicológica da imaginação que se perde, quando a visamos sobre o fundo da idéia da Verdade ou do Conhecimento? Decidir que a imaginação oscila entre a antecipação da percepção e o erro não é fechar o caminho de uma Psicologia da imaginação e de uma Psicologia *tout court?* A não ser que só reconheçamos como Psicologia aquela de inspiração intelectualista — que está a um passo do mentalismo substancialista que Ryle quer destruir, ele, que se considera "behaviorista". De qualquer maneira, a Psicanálise é banida do campo da ciência por estas filosofias da Psicologia. Nova forma normativa da epistemologia, que quer legislar sobre a ciência a ser produzida — o que é mais estranho no caso de Ryle que recusa, de maneira realista, à Filosofia a condição de supraciência. Não é estranha a idéia de uma epistemologia que legisla sobre a ciência de que fala, que pretende corrigi-la?

Para encerrar, devolvamos a frase do romance de Gide (ou do personagem que, nele, é um *mock*-romancista) ao parágrafo donde o extraímos: "*L'analyse psychologique a perdu pour moi tout interêt du jour où je me suis avisé que l'homme éprouve ce qu'il s'imagine éprouver. De là à penser qu'il s'imagine éprouver ce qu'il éprouve* (...) *Je le vois bien avec mon amour: entre aimer Laura et m'imaginer que je l'aime — entre*

m'imaginer que je l'aime moins, et l'aimer moins, quel dieu verrait la différence? Dans le domaine des sentiments, le réel ne se distingue pas de l'imaginaire".

Do ponto de vista de Deus, *sub specie aeternitatis,* é clara a distinção. Mas o filósofo crítico ou epistemólogo da Psicologia não pode recuar, diante da análise psicológica (Psicanálise, p. ex.), como o faz, aqui, o imaginário romancista-moralista que hesita em abandonar a oposição clássica entre o real e o imaginário.

BREVE NOTA SOBRE O OPERANTE: CIRCULARIDADE E TEMPORALIDADE*

I

Aparentemente, a idéia de comportamento operante não oferece mistérios. Já na nossa experiência diária, parece encontrar sua base intuitiva. Não é fato que nossas experiências mudam nosso comportamento? Intuitivamente sabemos que — ao longo do tempo — só insistimos num gesto se, anteriormente, já revelou (ele ou gestos semelhantes) alguma eficácia. Noutras palavras, se o comportamento em questão mudou alguma coisa no mundo ou no nosso ambiente. Pouco importa a gênese do conceito — o trabalho de Skinner para dividir o campo do comportamento em duas áreas, ou para definir a diferença estrutural entre as respostas de tipo S e as respostas de tipo R. O senso comum espontaneamente distingue entre o "voluntário" e o "involuntário" e nos prepara assim a acolher sem problemas a partilha operada pela Análise Experimental do Comportamento. É claro que a distinção científica não confirma as expectativas do senso comum: a oposição entre respondente e operante modifica as suposições implícitas na oposição entre involuntário e voluntário. Na passagem do senso comum à ciência incipiente, perdemos a fé na liberdade e no finalismo — mas uma certa oposição foi conservada, uma geografia foi guardada, onde a intuição pode apoiar-se. Quem negaria que um gesto bem-sucedido tende a ser repetido?

---

* Este texto foi publicado em *Filosofia e Comportamento* (São Paulo, Brasiliense, 1982), obra coletiva por mim organizada.

Além disso, a definição científica do operante — que nos leva para além das evidências duvidosas do senso comum, naturalmente inclinado para o antropomorfismo e avesso à ciência — parece não implicar nenhuma obscuridade. "Um operante é uma classe, da qual a resposta é uma instância ou um membro (...) É sempre uma resposta à qual é contingente um reforço dado, mas este é contingente a propriedades que definem a pertinência *(membership)* a um operante" *(Contingencies of Reinforcement,* 1969, p. 131). Nada mais simples: nossa intuição grosseira dos fatos foi traduzida na linguagem mais rigorosa das *classes de acontecimentos,* e, estas, definidas formalmente pela propriedade comum a todos os seus membros. Passando da intuição ao conceito, o que se ganha é a possibilidade de introduzir a *regularidade* no domínio cambiante do comportamento. Conquista sólida, já que a fixação dessa regularidade é feita (para além do campo indeterminável da intuição) apenas na base de indícios observáveis, ou seja, das propriedades *físicas* das respostas ou das instâncias *públicas* do comportamento. É a velha lei do efeito que foi finalmente depurada de seu resíduo metafísico ou hedonista, ou seja, da versão "subjetiva" da noção de reforço: a oposição incontrolável empiricamente entre o *agradável* e o *desagradável.* Os efeitos do comportamento moldariam o comportamento subseqüente, sem que fosse necessário recorrer a qualquer "consciência" ou "antecipação" do efeito, isto é, sem reintroduzir subrepticiamente a teleologia que se quer excluir desde a origem da Psicologia Experimental americana.

Mas essa depuração não se faz sem dificuldade. Já em "The history and present status of the law of Effect", Postman[1] observava que a navalha de Okham, cortando os conceitos mentalistas, poderia também ferir a própria raiz da lei do efeito, reduzindo-a a uma mera tautologia. Segundo ele, essa depuração leva à seguinte definição de reforço: "Por um estado de coisas satisfatório, entende-se apenas um estado que o animal nada faz por evitar. Por um estado de coisas desagradável, entende-se um estado de coisas que o animal evita ou abandona". Estamos certamente livres de qualquer suposição do funcionamento do "mundo interno" do animal e nos limitamos a descrever seus movi-

1 *Apud* Paul Meehl, "On the circularity of the law of Effect", *Psychological Bulletin,* nº 47, 1950, p. 52-75.

mentos patentes em *nosso* campo de observação. Mas o que ganhamos com esse esforço? Postman não é insensato quando afirma que a anterior descrição comportamental, neutralizando a subjetividade das significações "hedônicas", poderia ser traduzida nos seguintes termos: "O animal faz o que faz porque o faz, e não faz o que não faz porque não o faz". O que teria sumido, juntamente com o uso dos conceitos mentalistas, seria uma *definição independente da variável independente,* ou seja, do reforço.

A clareza intuitiva e conceitual da lei do efeito (ou do conceito de operante) começa a se esfumar. Mas é claro que Skinner não esperou até 1947 para prever tal objeção, ou o escândalo diante da definição de reforço como *estímulo que reforça.* Já em *Behavior of Organisms,* em 1938, diz "Um estímulo reforçador é definido enquanto tal por seu poder de produzir a mudança resultante. Não há nenhuma circularidade nisso: alguns estímulos ocorrem que produzem mudança, outros não, e são classificados como reforçadores e não-reforçadores em conseqüência" (p. 62). Antecipadamente, assim, desloca a questão da definição do reforço de seu nível puramente lógico para o nível do empírico. Esqueçamos a *lógica* da definição do conceito de reforço, olhemos para o mundo e veremos que certas coisas reforçam e outras não. Aceitemos classificá-las de acordo com seu "comportamento" diferencial. Nosso trabalho está mais próximo da botânica do que da lógica. Embora o médico de Molière, também cientista empírico, pudesse igualmente dizer que a *virtus dormitiva...* mas deixemos de lado essa aproximação inadequada.

Em 1950, respondendo ao texto de Postman, Paul Meehl retoma e desenvolve em "On the circularity of the law of Effect" *(Psychological* Bulletin, nº 47, 1950, p. 52-75) o breve argumento de Skinner:

> Deve ser assinalado que há, no uso comum, dois sentidos da palavra "circular". Temos, de um lado, circularidade na *definição,* onde um termo não-familiar é definido pelo uso de outros termos que são definidos (direta ou indiretamente) pelo termo em questão. Não se pode falar de circularidade neste sentido numa definição do tipo Skinner-Spence. Aceitamos a definição seguinte como uma crua formulação preliminar: "um estímulo reforçador é um estímulo que aumenta a força subseqüente das respostas que o precedem imediatamente". As palavras *estímulo, força, aumento e resposta* podem todas ser definidas sem qualquer

> referência ao fato ou à teoria do reforço. As definições desses termos, particularmente o termo "resposta" apresentam terríveis dificuldades; mas não sei de ninguém que mantenha que envolvam a noção de reforço. (p. 54-55)

Skinner não tem nenhum parentesco com o médico de Molière. A ilusão da circularidade provém de uma indevida confusão entre o *lógico* e o *empírico*. Uma definição é circular se o *definiendum* está presente já no *definiens*. Mas a definição do reforço nada mais é do que uma espécie de sumário de uma série de *fatos* ou de *estados de coisa*. Noutros termos, ao dizer que o reforço reforça não enunciamos uma tautologia, transmitimos informações controláveis a respeito de uma região (ou de duas regiões) do mundo dos fatos, que felizmente não se comportam de maneira caprichosa, mas obedecem fielmente um padrão fixo de regularidade funcional — uma ordem "contingente" do ponto de vista lógico. *Sicut transit behavior.*

II

Infelizmente esse recurso ao fato não resolve integralmente nosso problema, como sugere o texto capital de Karl Schick (*Journal of Experimental Analysis of behavior*, nº 15, 1971, p. 413-428) sob o título de "Operants". Aí é novamente reiterado o argumento da circularidade, levando em consideração a defesa prévia de Skinner e os raciocínios de Paul Meehl. Em algum lugar, Skinner afirma que lhe basta verificar, na relação entre uma Variável Independente e uma Variável Dependente, o registro de uma curva regular para que esteja com alguma coisa *in the bag (ou, traduzindo, algo faturado)*. Resta, todavia, como observa Schick, que nos devemos entender a respeito de noções básicas como *comportamento e unidade de comportamento* que estão incontestavelmente na base da análise experimental. De fato, longe estaria de Skinner a idéia de assumir uma postura por assim dizer "convencionalista". É ele mesmo quem diz:

> A análise do comportamento não é um ato de subdivisão arbitrária, e não podemos definir os conceitos de estímulo e resposta tão simplesmente como "partes do comportamento e do ambiente", sem dar

conta das linhas naturais de fratura que articulam o comportamento e o ambiente. ("The generic nature...", 1935, *apud* Schick, p. 414)

De um lado, temos a prudência metodológica que, nos primeiros textos, toma o estilo do "operacionalismo", que se contenta com o inventário de relações constantes, no campo do observável. De outro, insiste-se que as curvas regulares — que mostram a função das variáveis — descrevem as coisas em si, a articulação natural do comportamento (voltamos à metáfora platônica da divisão das idéias como trabalho semelhante ao do bom açougueiro, que divide o corpo do boi nas suas "articulações naturais"). O difícil é manter essa dupla exigência metodológica e ontológica, guardando a severa separação entre os domínios do lógico e do empírico.

Não é, de fato, a circularidade puramente lógica que preocupa Schick, que não deixa, no entanto, de formulá-la. Observa, com efeito, que o operante é definido pelo reforço, que o reforço é definido pela apresentação de estímulos reforçadores, que, por sua vez, são definidos pelo comportamento operante. E, já que é assim, vemo-nos na impossibilidade de identificar um operante sem identificar um estímulo reforçador, como não podemos identificar um estímulo reforçador sem identificar um operante. Não é esta dificuldade, repito, que comove Karl Schick. Com efeito, se tomarmos em consideração a classe dos maridos, não seremos obrigados a defini-la na sua relação com a classe das esposas (dotadas, naturalmente, dos papéis necessários)? Ou vice-versa? É com um raciocínio semelhante que Schick não vê dificuldade em definir *operante e reforço* na forma de um par, sem necessidade (ou, no caso, sem possibilidade) de definição *independente* de cada um dos termos.

Com esta operação mágica ou lógica, parece que exorcizamos o fantasma da circularidade: o que parecia ser um problema lógico deixou de sê-lo. Mas ele só se elidiu para reaparecer de maneira mais dramática, no domínio privilegiado do *empírico.* Antes de oferecer sua solução provisória, Schick havia desarmado as propostas formuladas por Skinner e por Paul Meehl. O que Skinner não teria notado, no texto citado de *Behavior of Organisms,* seria que a mudança resultante do reforço é uma "mudança na probabilidade de ocorrência de respostas que pertencem ao mesmo operante da resposta que foi reforçada" (p. 416). Da mesma maneira, Paul Meehl nada resolve ao definir o estímulo reforçador como aquele que aumenta a força das respostas imediatamen-

te precedentes. Ora, que sentido poderia ser atribuído à idéia de reforço de uma resposta que já ocorreu? Karl Schick oferece sua solução de definição aos pares pòrque lhe parece a única maneira de resolver logicamente, sem apenas disfarçá-la, a dificuldade do círculo. *Só na aparência* Skinner e Meehl evitariam o círculo, mas pagando um caro preço: o de passar, sem confessar, na construção da definição, do nível do acontecimento para o nível da "estrutura" da resposta em sua singularidade, para a *classe* de respostas. Mas é, como dizíamos, ao evitar essa confusão que enfrentamos a verdadeira dificuldade.

Admitamos, com efeito, que, com a definição do par operante-reforço já não temos um obstáculo lógico. Um termo é definido pelo outro sem problemas. Mas daí decorre, também, que o destino dos termos está irremediavelmente entrelaçado — como no matrimônio. *No contingencies of reinforcement, no operant,* como diz Schick. Ou, prolongando o paradigma matrimonial, *sem marido não há esposa* (que me perdoem as feministas). Resta, diz Schick, que, assumida esta definição, seríamos obrigados a amputar partes importantes da análise experimental do comportamento. Assim, seria difícil, com essa definição matrimonial do operante, dar conta de fenômenos como a *extinção, o comportamento supersticioso* e *a transferência da aprendizagem.*

No contingencies of reinforcement, no operant. Essa exigência seria, segundo Schick, excessiva. Como dar conta do processo de extinção, das respostas emitidas durante ele, quando o reforço deixa de ser apresentado? A definição que foi resgatada teria de ser forçosamente ampliada. Na fórmula de Schick: "o operante é uma classe de respostas da qual cada instância possui uma certa propriedade à qual o *reforço poderia* (*could be*) tornar-se contingente". Mas, alargado dessa maneira, o conceito de operante perde, talvez, algo de sua força, já que, com essa passagem ao domínio do possível, a propriedade que define a classe passa a ser vicária. Desempenhará essa função qualquer propriedade exibida anteriormente pela resposta. Schick conclui que, procedendo assim, esvaziaríamos a noção skinneriana de reforço de toda sua complexidade: o operante passaria a ser qualquer classe de resposta que possui a mesma propriedade. Ao que poderíamos acrescentar: a) o recurso à classe era uma maneira de passar do contínuo e do infinito do *stream of behavior* ao universo finito e controlável das classes de respostas; b) como fazer agora que, cada resposta, em sua singularidade, passa a ser cercada por uma quantidade tão indefinida de classes de respostas quão

indefinidas são as propriedades *físicas* da resposta? Onde fica a previsibilidade do comportamento com a proliferação incontrolável das classes de respostas ou dos *operantes possíveis*?

Não é necessário, creio, reproduzir os argumentos de Schick a respeito do comportamento supersticioso e da transferência de aprendizagem. São apenas dois outros contra-exemplos mobilizados em prejuízo da definição de operante que estabelece a condição draconiana: *no contingencies of reinforcement, no operants.* Limitemo-nos a apresentar a conclusão geral:

> Já que qualquer resposta pertence a múltiplos operantes ao mesmo tempo e já que o reforçamento de uma resposta reforça muitos operantes a que pertence essa resposta, é incorreto dizer que o reforço de uma resposta aumenta a força do operante a que ela pertence. Dever-se-ia dizer, ao contrário, que o reforçamento de uma resposta dá força a *alguns* operantes aos quais ela pertence.

III

Escapando ao círculo lógico, encontramo-nos presos dentro de uma espécie de círculo real. Salvamos a definição, sob o preço de reduzir a esfera do operante à condição única dos *steady states. Schick* não o diz explicitamente, limitando-se a enumerar as três instâncias do operante já referidas. O curioso, para mim, é que não tenha pensado no processo de condicionamento na sua forma mais simples — aquilo que tomo a liberdade de chamar de *a sedimentação do operante.* Não é verdade, de fato, que a noção de operante nasce da discriminação entre dois estilos de resposta ou de aprendizagem? Schick poderia dizer: *como se instala um operante, se o operante exige um reforço*? Ele quase o diz, ao afirmar que Skinner não tem como falar a respeito da mudança resultante do reforço, sem falar de operantes. Mas não o diz, porque teria de enfrentar o fato de que, ao menos no nível da teoria, pode-se falar de uma gênese do operante a partir do não-operante. É toda a dimensão propriamente *genética ou histórica* da teoria de Skinner que é neutralizada na análise de Schick que opera, por assim dizer, um corte transversal e sincrônico do operante. Mas o modelo teórico de Skinner não é o de Darwin, não é *o valor de sobrevivência da resposta* que reencontramos por baixo da lei do efeito? Lembrando a frase de Bergson:

"Queira ou não, tenho de esperar que o açúcar se dissolva", poderíamos repetir: queiramos ou não, é necessário esperar que o condicionamento seja feito — tempo de espera e de gênese —, para que resposta e reforço se equilibrem como que fora do tempo. De outro lado, poderíamos perguntar: o falecimento do sr. Joaquim, casado com dona Maria perturba a arquitetura das classes e a relação "lógica" entre maridos e esposas? Se déssemos toda a força do gerúndio ao reforçamento, talvez escapássemos dos dilemas de Schick.

Mas nem isso é certo e por duas razões. A primeira delas é que a quase totalidade da atual Análise Experimental do Comportamento (informação de colegas e leitura do *Asytomptic Behavior* de Staddon) visa exclusivamente os *steady states.* A historicidade do operante, ou a maleabilidade do comportamento, tão decantada nos textos teóricos parece não ser o alvo predileto dos analistas. E podemos nos perguntar (com J. A. Giannotti, "Que é fazer", *Novos Estudos Cebrap*, nº 9, 1974, outro texto capital sobre o operante) se *o conceito de classe,* se a lógica das classes e dos predicados são bem escolhidos para traduzir a intuição básica e viva da lei do efeito. Indo na direção de Schick e de Staddon, privilegiamos classes e até *estruturas,* mas apagamos a dimensão do tempo, e, mesmo, a oposição entre respondente e operante. Caminhando na direção de Giannotti, valorizando o tempo — a circularidade real mostrada pelo efeito do efeito — dissolvemos a noção de classe pronta. O círculo lógico não existe: é a resposta que constitui *retrospectivamente* a classe das respostas. Mas o comportamento se transforma em reflexão objetiva ou, em linguagem mais comum, avessa ao espírito da Análise Experimental do Comportamento, em *práxis.*

Depois de girar em falso dentro do conceito de operante, o movimento centrífugo parece expulsar-nos fora dele: na direção do restabelecimento do império do respondente, ou na direção da teleologia da práxis. Trata-se, é claro, da impressão de um leigo, que não ignora que o destino desse conceito só pode ser decidido na prática de seu uso experimental, que sabe a pobreza da pura especulação, que transforma os conceitos em meras idéias. Mas nossa escassa freqüentação da literatura da Análise Experimental do Comportamento nos convenceu de que os cientistas não têm uma clareza muito maior do que a nossa quando falam do conceito de operante, tão confusos como nós, filósofos ou sofistas. Teria razão Wittgenstein quando dizia que na Psicologia só há métodos experimentais e confusão conceitual?

O NEOPSICOLOGISMO HUMANISTA*

Linguagem, ideologia — o pensamento contemporâneo gira incansavelmente em torno destes temas. Desde o lingüista soviético (tão célebre em outros campos) que fazia da língua uma infra-estrutura até os semiólogos que querem circunscrever, com seus métodos próprios, o lugar de qualquer ideologia. Ou ainda, na polêmica sobre o discurso da psicologia, da psicanálise e da psiquiatria, em sua inscrição institucional e significação ideológica.

Não cabe aqui, é claro, retomar o problema em toda sua extensão. O que perdemos em alcance teórico ganharemos talvez em precisão — nem isto é certo, mas, pelo menos, permaneceremos próximos de nosso cotidiano. Queremos apenas alinhar algumas proposições sobre a linguagem e a ideologia do neopsicologismo humanista. O adjetivo "humanista" não corresponde aqui (como é freqüente no discurso estruturalista) a uma injúria — é o nome que reivindica para si toda uma série de correntes da psicoterapia americana de pós-guerra, e que conhece hoje grande sucesso fora das fronteiras dos Estados Unidos. Restringindo ainda mais nosso enfoque, cuidaremos apenas da terapia gestáltica, fundada por "Fritz" Perls, cujas obras já começaram a ser traduzidas e publicadas no Brasil.

Ao abrir pela primeira vez um livro de Perls, o leitor, habituado aos clássicos da psicologia e da tradição analítica, sofre um choque: e o que o choca é a *linguagem* que aí encontra. Sobretudo se, leitor de Koff-

* Este texto foi publicado na revista *Discurso*, nº 13.

ka e Koeler, esperar da *Gestalt-terapie* a retomada da linguagem da *Gestaltpsychologie*. Encontrará, é certo, vários *temas* (estrutura figura-fundo, integração, etc.), mas jamais a linguagem técnica de aspiração científica da Psicologia da Forma. De uma certa maneira, a primeira evidência é a da escolha da linguagem cotidiana *contra* a linguagem científica. É esta escolha que é preciso compreender. Para compreendê-la, comecemos por pesar os argumentos com que a própria Gestalt a justifica.

A primeira, e a mais importante, das razões invocadas para justificar a escolha parece ser crítica — ela é necessária para escapar do dogmatismo ou do fanatismo pelas teorias *existentes*. Deixemos de lado os pontos de vista sectários das diversas teorias dadas e seus jargões particulares, para descrever sem preconceito as coisas tal como se apresentam, na saudável linguagem de todos os dias. Curiosamente, mesmo quando guarda um conceito, ou o simulacro de um conceito, freqüentemente Perls o rebatiza, utilizando-se da linguagem comum — por exemplo, para superego, *upper-dog*. Mas a volta às coisas e a redução das teorias não impedia, por exemplo, a Fenomenologia (na qual Perls diz inspirar-se) de construir sua linguagem própria e fortemente técnica.

A escolha da linguagem tem outras razões, a começar pelas de ordem técnico-terapêutica. O uso da linguagem, na situação terapêutica da Gestalt, é essencialmente pessoalizante, ele deve devolver ao paciente o pleno uso da primeira pessoa do singular. Técnica de tomada de consciência — de apercepção —, a terapia conduz o paciente a assumir pessoalmente o discurso que o atravessa, se me permitem a expressão. Em nível puramente técnico, essa exigência se manifesta numa série de exercícios de *tradução*, nos quais todas as proposições devem ser convertidas à primeira pessoa do indicativo. Mas, para além dessas condições puramente técnicas, podemos vislumbrar motivos que transcendem à pura tecnologia. É toda a temática existencial da *autenticidade* que está presente debaixo dessa estratégia terapêutica. É a categoria impessoal do *Das Man, do On* que é preciso dissolver no processo terapêutico, para devolver o sujeito à sua autenticidade no aqui e no agora, *here and now*. A técnica repousa, portanto, sobre uma antropologia ou sobre uma filosofia, numa visão da linguagem em que toda linguagem puramente teórica é desqualificada. O discurso impessoal ou teórico, diria Perls, *é bull-shit*. A linguagem não é, assim, tematizada em si mesma ou em sua autonomia mas apenas como ocasião de *contato* com

o outro e consigo mesmo — e aqui é a figura de Martin Buber que aparece nas entrelinhas. De qualquer maneira, transformada em mera ocasião da presença, junto a si e junto ao outro, a linguagem perde o privilégio que lhe atribuía Freud, e sobre o qual tanto insistem Lacan e seus discípulos.

Com que direito, poderia então indagar alguém, falar da *teoria* da terapia gestáltica, sobretudo sem ter passado pela experiência direta, pessoal e profunda da situação terapêutica? O fato é que a GT, por mais reticente que seja em relação à pura teoria, não deixa de esboçar a sua própria teoria. E é apenas esta que nos interessa no momento — a discussão de seus princípios não implica necessariamente a discussão da técnica e de sua eficácia. Nós nos limitamos a acompanhar o discurso da GT no momento em que, abandonando o nível da terapia, vai buscar na teoria o seu fundamento. O próprio Perls, provavelmente mais antiteoreticista do que alguns de seus discípulos, mostra como, desde a origem, o seu estilo terapêutico não carecia de referências teóricas: a fenomenologia e o comportamentalismo, Adler e Rank, Jung e Reich, sem esquecer, é claro, a *Gestaltpsychologie.* Nem faltará a referência constante aos existencialismos.

Mas, como entender a coexistência pacífica entre referências tão díspares e freqüentemente contraditórias? Limitemo-nos a um caso bastante agudo. Onde encontrar termos mais opostos, nas heresias pós-freudianas, do que Reich e Jung? Ou entre o materialismo energético de um e a simbologia vagamente mística do outro? Um discípulo explica, enumerando o que a GT herda de cada um dos precursores. De Jung guarda-se a descoberta da bipolaridade da personalidade e a recusa em interpretar o sonho como manifestação de uma instância mais profunda do que ele. De Adler, guarda-se o estilo da terapia orientada para o paciente definido na sua individualidade e o respeito pela criatividade individual. De Rank guarda-se menos a teoria do trauma do nascimento do que a dialética da separação e da fusão, a polaridade dos riscos de perda da alteridade e de perda da individuação. Reich provavelmente é mais marcante do que os demais — e dele se guarda a idéia da couraça. E assim por diante. De tal maneira que, à primeira vista, a GT aparece como uma paradoxal catolicidade de heresias.

Mas essa catolicidade é menos paradoxal do que possa parecer e o caráter heteróclito da terapia gestáltica esconde uma teleologia mais profunda. Uma convergência é possível à medida que Perls vai buscar

em todos os pós-freudianos *apenas o momento de ruptura com Freud*. Para além das divergências entre as teorias, pode-se ler nelas o fio de continuidade da revisão, como o fez de maneira magistral H. Marcuse em *Eros e Civilização*. Segundo Marcuse, todos os revisionismos repetem o mesmo sistema de restrições a Freud: essencialmente, a teoria clássica tende a ignorar a presença e a eficácia do intercâmbio com o meio na etiologia das neuroses e na configuração da personalidade. Vítima de um preconceito biológico, Freud superestimaria o passado filogenético e ontogenético do indivíduo, fixando de maneira injustificadamente precoce o seu destino, radicando-o desnecessariamente na esfera primária da sexualidade. A esse preconceito biológico-genético-instintivista, os revisionistas opõem a evidência da circunstância presente na configuração da personalidade, transpondo a ênfase da ordem do biológico e do inconsciente para a ordem do cultural e do consciente, da gênese interna do indivíduo para a dialética que o integra a seu ambiente. Comentando palavras de Clara Thompson, historiadora da psicanálise, Marcuse resume o essencial do argumento revisionista:

> Poderemos compreender melhor a evolução biológica (...) se pusermos completamente de lado o "conceito de libido" e, em seu lugar, interpretarmos 'as diversas fases em termos de crescimento e de relações humanas'. Então, o tema da Psicanálise passa a ser a 'personalidade total' em seu 'relacionamento com o mundo'; e os aspectos 'construtivos do indivíduo', suas potencialidades produtivas e positivas 'recebem a atenção que merecem'. (*Eros e Civilização*, p. 213)

Nessa descrição das tendências revisionistas da análise pós-freudiana estão *todos* os temas fundamentais da terapia gestáltica. A começar pela recusa da perspectiva genética que transparece no lema gestáltico do *here and now*, aqui e agora. É no *presente* que terapeuta e paciente cruzam e o passado e o futuro são vistos como fantasmas que devem ser exorcizados para o advento da consciência adequada. A neurose é o mau infinito, é a tarefa inacabada ou, mais precisamente, interminável. A terapia não passa mais necessariamente por uma análise do inconsciente; ela se transformou numa técnica de aprimoramento ou de refinamento da consciência de si. A perspectiva da terapia não subverte mais o sujeito, ela busca re-centrá-lo em seu núcleo. Se a psicanálise clássica reproduz, como sugere Foucault, a estrutura arcaica da

"direção de consciência", a nova terapia faz lembrar o estilo do "exercício espiritual", numa espécie de ascese invertida de reconversão ao corpo e ao sensível. E é como "exercício espiritual" que a nova terapia atribui um peso inédito à idéia de *crescimento*: não é mais em termos de "cura" propriamente que se fala, mas de alargamento do horizonte da consciência de si, de multiplicação de possibilidades expressivas, de afinamento da sensibilidade. É a idéia do "homem total", da existência plena e harmoniosa, que a psicologia "humanista" faz renascer, dos escombros da teoria freudiana. Nenhuma cisão irreparável ameaça a unidade diamantina do sujeito, nem sequer a temporalidade põe em perigo a coesão da existência concentrada no instante. No aparelho psíquico não mais está inscrito o conflito irredutível que opõe as pulsões instintivas às instâncias históricas da repressão — torna-se possível a imagem idílica de uma humanidade reconciliada consigo mesma, graças à boa vontade em assumir o refinamento da consciência de si. À metapsicologia pessimista de Freud, opõe-se, no fundo, uma *arte de viver*. Pois, com todas essas transformações, a terapia deixa de se articular apenas à doença mental e, como técnica de "crescimento", aspira à generalização. Um discípulo de Perls diz: "a terapia é boa demais para ser reservada aos doentes". Enquanto a psicanálise se protege zelosamente contra a sua vulgarização, esta terapia reivindica a sua popularização. Mas se a terapia se transforma assim numa *arte de viver*, o terapeuta abandona por sua vez seu compromisso com a ciência para assumir a função do *guru*, aquele que sabe naturalmente viver. É notável, de resto, nas novas terapias — e não apenas na Gestalt — a sedução que exerce a sabedoria oriental, técnica e religião. Mas isto não estava já contido na reforma jungiana?

Este breve percurso nos permite situar melhor o problema da linguagem da GT. O estilo da linguagem escolhida deriva da vocação mais profunda da nova terapia: da vocação que faz com que ela se esquive do domínio do *saber* para consagrar-se ao domínio da *sabedoria*. Não basta, portanto, referir essa linguagem aos pólos opostos da linguagem científica e da linguagem cotidiana. Já sugerimos o parentesco que une a GT às velhas técnicas do exercício espiritual; resta mostrar como sua linguagem retoma à sua maneira o estilo da *linguagem mística*. De uma mística que ignora a noite obscura do *Deus Absconditus* (lembremo-nos que estamos nos EUA), mas que não deixa de estar ordenada ao inefável como ao essencial. Que é, com efeito, essa adesão ao presente puro, livre

de toda retrospecção neurótica e de toda inquietação com o futuro, senão uma versão psicologista do absoluto, da experiência da eternidade? A simplicidade da linguagem não deve fazer-nos esquecer que é uma linguagem extática, que aponta para o chão originário pré-lingüístico. E o que ilustra o texto poético de Paul Goodman, que serve de epígrafe ao livro *Gestalt-terapia Integrada* de Erving e Miriam Polster:

> Logo ele respirava suavemente a não-geografia da perplexidade. Degustava o elixir da perplexidade, quando tudo que ocorre deve ser necessariamente uma surpresa. Ele não mais podia atribuir qualquer sentido aos seus próprios bens essenciais (que nunca o haviam tornado feliz); podia senti-los voando para longe de si e não tentava desesperadamente retê-los. Em lugar disso, tocava seu próprio corpo, olhava em torno de si e sentia: "Aqui eu sou e agora", e não entrava em pânico.

Vemos como o neopsicologismo é também um neo-romantismo. O texto lembra (pelo "conteúdo" e não pela qualidade literária) o verso de Jorge de Lima ("Se queres ilha, despe-te das coisas") e introduz uma forma de consciência semelhante à da "certeza sensível", tal como a descrevia Hegel. Não é, com efeito, a consciência sensível que crê captar, no aqui e no agora, o concreto por excelência, quando na realidade realiza a forma mais pobre e mais abstrata da experiência? O que a certeza sensível ignora, para Hegel, é a mediação da linguagem ou do universal; o que a linguagem da GT ambiciona não é suprimir um certo tipo de linguagem "inautêntica", mas *a própria linguagem*. A linguagem só pode assumir algum valor na razão inversa de sua universalidade: no máximo, ela é positiva quando exprime uma subjetividade incomparável. E o que é dito por discípulos de Perls:

> Dizer o que se quer dizer é um magnífico ato de criação, facilmente esquecido porque as pessoas falam demais. Em certo sentido, nenhuma palavra é exatamente a mesma para duas pessoas diferentes — e, amiúde, para uma mesma pessoa, em diferentes tempos ou circunstâncias — pois cada palavra é um acontecimento no qual culmina toda uma vida de sensações, memórias, desejos, imagens. Assim, cada palavra autêntica deveria ter sua única e própria configuração de sentido. (E. e M. Polster, p. 155).

Mas esta redescoberta da presença imediata ou esta degustação da própria identidade não pode ficar restrita dentro do estreito âmbito da situação clínica em sua marginalidade. Já vimos que a ambição da nova terapia é popularizar-se; transformado em *guru*, o terapeuta levanta seu olhar e percorre a totalidade do social. Como no Walden II de Skinner, o psicólogo-guru torna-se utopista e, neste caso, começa a sonhar com a "sociedade gestáltica". Otimista, já reconhece alguns efeitos positivos do extravasamento da terapia para fora do espaço da clínica, começa a perceber o novo elixir circulando nas veias do corpo social. Cito ainda uma vez o livro de E. e M. Polster, escrito em 1974, no qual se descreve o novo Ethos que começa a manifestar-se na vida social:

> A dissolução de tabus venenosos ocorre em torno de nós. Rapazes usam cabelos longos, rapazes e moças habitam o mesmo dormitório, negros aparecem na televisão como consumidores e não como empregados, as manifestações pela paz influenciam a conduta do governo na guerra, pessoas nuas são vistas no palco e nos filmes e as roupas tornam-se um encanto luxuriante. A psicoterapia teve um importante lugar em todas essas criações, convidando há muito as pessoas a viver sua própria realidade em lugar de engolir as estereotipias e as distorções que previamente haviam feito com que os desvios em relação à norma aparecessem como patologia. (p. 26)

Não cabe aqui discutir o *conteúdo* dessa descrição das transformações da sociedade americana. Importa mais apontar para a concepção do social que lhe é subjacente e para o otimismo que a caracteriza. Na vertente do revisionismo pós-freudiano, o conflito deixa de ser aquele que opõe irremediavelmente a dinâmica das pulsões instintivas às diversas redes institucionais repressoras. São os *tabus* (note-se o plural, no lugar do singular do *Tabu* da teoria freudiana), são os tabus que provocam conflitos e distorções e, uma vez dissolvidos pela boa vontade terapêutica, abrem o espaço da boa sociabilidade gestáltica. Se a obra de Freud fazia um diagnóstico sombrio de toda civilização, o humanismo gestáltico deposita sua fé na sociedade em reforma e na cultura de massa da sociedade industrial. Na televisão percebemos os sinais da iminência de um mundo finalmente liberto da patologia.

É tempo de finalizar. O que sugerimos é a ligação entre uma linguagem clínica de *estilo místico* e uma *visão mistificada do social*. Visão

mistificada porque reduz o jogo do social ao conflito entre duas forças: as forças do "materialismo" (competição, etc.) e as forças do humanismo (reconhecimento, crescimento, criação, etc.). O diagnóstico da situação histórica presente também é cândido: o materialismo impera, porque a religião entra em eclipse. Cabe ao humanismo psicológico substituir a religião exausta. Mas, sobretudo, o grande mal-entendido reside na idéia da generalização da terapia para fora da situação clínica, interpretada como autodissolução da própria clínica. Tudo se passa como se a terapia perdesse sua especificidade e sua autonomia, substituída por uma forma mais ampla e rica de sociabilidade. Mas não é exatamente o contrário o que ocorre? Não podemos dizer que esta utopia propõe algo como uma *psicologização* maciça da vida social? É, na realidade, o modelo do psicodrama ou do grupo de encontro que é ampliado até as fronteiras da sociedade global.

Imaginem a sociedade como uma enorme família terapêutica. Não ocorre, inquietante, à lembrança a imagem do *Alienista* de Machado de Assis? Borges dizia detestar os espelhos porque desdobravam desnecessariamente o mundo. Será necessário psicologizar toda existência, isto é, repetir dramatizando-a — nossa vida de todos os dias sob o olhar do terapeuta, esse espelho cada vez mais universal e inclusivo?

A EDUCAÇÃO DEPOIS DE 1968, OU CEM ANOS DE ILUSÃO*

I

Os leitores mais jovens — a massa dos estudantes universitários — talvez não tenham uma idéia muito clara da ruptura representada, em termos mundiais e nacionais, pelos acontecimentos de 1968. Na média teriam, na ocasião, menos de dez anos de idade, sem contar que vários anos de censura colaboraram com nossa espontânea falta de memória. E, no entanto, o que se passou nessa data, um pouco por toda parte, mudou radicalmente nossa relação com a sociedade e com a cultura: fatalmente a imagem da escola não poderia permanecer intacta. É útil, portanto, que nós, um pouco mais velhos, protagonistas daquela crise (que nos transformou a nós mesmos), falemos hoje de suas implicações e de como provocou uma profunda alteração de nossa consciência do processo educativo.

Para quem acompanhou, com efeito, o debate sobre a legislação escolar brasileira na segunda metade dos anos 50 (uma década antes de 1968) — falo principalmente da briga em torno do famigerado projeto Diretrizes e Bases —, o título "A educação depois de 1968" não parecerá estranho. A simples comparação, entre essa discussão e a que se seguiu à crise de dez anos depois, mostra como, também no Brasil, o ano 68 marca um deslocamento radical dos pontos de vista

* Este texto foi publicado em *Debate 8* (São Paulo, Brasiliense), em número consagrado aos "Descaminhos da Educação Pós-68".

teóricos e práticos da política, em geral, e da política educacional, em particular.

Recuando na história, lembro que, em meus tempos de aluno da USP, eu acompanhava um debate, que envolvia acadêmicos e políticos, e que se centrava essencialmente numa oposição simples: ensino público *versus* ensino privado. Ou, para maior rigor, numa polêmica que opunha defensores do ensino leigo a advogados do ensino "livre" ou confessional. Não eram apenas socialistas e liberais progressistas, mas também liberais conservadores (como o pedagogo Roque Spencer Maciel de Barros, que teve importante papel na ocasião), que se uniam em torno de algumas teses básicas dos grandes renovadores da educação brasileira no período de entre-guerras. Antônio Cândido resume o estrito caroço dessa plataforma político-pedagógica em três parágrafos cuja luminosidade exige uma citação integral:

> A partir do século XVIII as ideologias do progresso forjaram a imagem de um homem perfectível ao infinito graças à faculdade redentora do saber. Era como se a mancha do pecado original pudesse ser lavada e o paraíso, em vez de ter existido no passado, passasse a ser uma certeza gloriosa do futuro. O século XIX se embalou na ilusão de que quando a instrução fosse geral acabariam os "males da sociedade", — como se ela pudesse substituir as reformas essenciais na estrutura econômica e social que, estas sim, são requisito para se tentar a melhoria da sociedade e, portanto, dos homens.
>
> Essa visão liberal (que se comunicou ao socialismo e ao anarquismo) permeava toda a educação e informava a idéia da escola. Há meio século, nós ainda decorávamos no curso primário um poema de Valentim Magalhães, onde um velho criminoso empedernido, olhando pelas grades de sua prisão, vê saírem as crianças alegres de uma escola em frente e murmura: "Eu nunca soube ler". Chama-se "Os dois edifícios" e exprimia de maneira exemplar a utopia educacional que vai da Revolução Francesa até a Primeira Grande Guerra, e mesmo um pouco mais tarde.
>
> No Brasil, a idéia dominante dos liberais, entre as duas guerras, era que a instrução universal e obrigatória ampliaria ao máximo o corpo de votantes e que, uma vez instituído o voto secreto, ele estaria livre das manipulações oligárquicas e poderia, instruído e independente, levar o país a grandes destinos. Esta teoria generosa e ingênua pressupunha uma população homogênea redimida por aquelas panacéias" ("professor, Es-

cola e Associações Docentes", *Almanaque, Cadernos de Literatura e Ensaio*, nº 11, São Paulo, Brasiliense)

Meu leitor poderá argüir que a luta contemporânea contra os projetos estatais de privatização da rede escolar (ou de ampliação dessa privatização há tempos em curso) nada mais faz do que reativar aquela antiga querela. Ledo engano. Mesmo se hoje liberais e socialistas novamente dão-se as mãos num único combate, a fronteira que separa as partes beligerantes, em política educacional e política *tout court*, já não é a mesma. Uma indicação clara para evidenciar essa mudança fundamental é o fato, perceptível para o leitor de qualquer jornal, de que o *anticlericalismo mudou de lado*. Ninguém ignora que a Igreja alterou radicalmente sua política pedagógica. Como ser anticlerical, no Brasil, hoje? É claro que o Dom Evaristo Arns da década de 1950 não é o mesmo que aquele que é nosso contemporâneo. Não é preciso ser fulminado pela luz da fé (garanto, no meu caso, a permanência do mais estrito ateísmo) para reconhecer que a fronteira mudou de lugar. O fato é que, se esta fronteira mudou, é porque *tudo* mudou no plano mais geral do conflito das idéias e da luta política. Antecipando um pouco as proposições avançadas nesta exposição, que me seja permitido formular, desde já, uma definição elementar de nosso problema: depois de 1968, importa menos a questão *do conteúdo* do ensino (na linguagem de antigamente, a oposição entre uma moral leiga e republicana e uma moral teológica, suspeita de duvidosa fidelidade à democracia) do que a questão, bem mais complexa, do lugar social da escola, ou *do possível sentido moderno da educação*. A pergunta insidiosa, que começou a ser formulada, das mais diversas perspectivas, depois de 1968 é, se não nos equivocamos, a seguinte: nós que herdamos, de maneira torta e através de múltiplas mediações (principalmente a da filosofia das luzes), a crença na educação como meio de redenção moral e política, poderemos mantê-la, hoje, quando a educação foi quase inteiramente identificada com *escolarização?* A escola, instituição contingente e de nascimento tão recente, poderia suportar o peso desse compromisso firmado há tantos séculos? A filosofia da educação, tal como é praticada hoje, no Brasil, tem certa dificuldade em perceber essa infinita distância, a fenda aberta pela crise presente, fechando os olhos para aporias que deveria enfrentar.

Antes de 1968, *grosso modo*, filósofos e pedagogos discutiam o estilo da escola e as estratégias da educação, sem jamais pôr em questão o lugar social da escola e, sobretudo, *a eficácia da escola enquanto tal*, como forma de educação. De um lado e de outro, direita e esquerda, bem como entre pensadores e educadores, a querela limitava-se à definição da *boa* escola e, qualquer que fosse a posição adotada, pressupunha-se que ela seria meio e instrumento da instauração da *boa* sociedade. Naqueles bons tempos, a idéia de uma *boa instituição* não causava nenhuma inquietação (embora, ainda hoje, algumas almas, demasiado delicadas ou demasiado truculentas, não sei, tremam de indignação diante do que consideram insultuoso às instituições escolares — ignorando que o respeito pelas instituições, enquanto tais, na sua inércia, é o começo do conformismo e o fim do pensamento).

O mínimo que se pode dizer, para restringir-nos ao que nos interessa, isto é, à tradição do pensamento pedagógico de inspiração socialista (tanto no Brasil como alhures), é que se tratava de um pensamento essencialmente reformista, que partilhava as ilusões tão bem descritas por Antônio Cândido nos parágrafos acima citados. Quanto aos reformadores brasileiros (cuja importância está fora de dúvida e que tiveram poucos sucessores), como mostra o mesmo autor, era o caso de uma versão tardia da filosofia das luzes. Filosofia, carece lembrar, de inspiração fundamentalmente pedagógica, já que se compreendia a si mesma como o meio principal, se não o único, da "educação da humanidade" ou da democratização da sociedade. É preciso notar ainda que a recepção dessas idéias do século XVIII, no Brasil, foi mediada pela interpretação que receberam na França Republicana dos fins do século XIX, essa versão anacrônica do velho combate entre os *philosophes* e os *dévots*.

Tudo se passa, quando lembramos a querela política e pedagógica do fim da década de 1950, como se assistíssemos, na ocasião, em *video tape*, numa espécie de anacronismo de segundo grau, a um debate muito mais antigo. Voltaire não estava ausente, mas sobre o seu perfil um outro estava impresso, o de Jules Ferry (que foi entronizado na escola francesa do fim do século passado, no mesmo nicho que havia sido deixado vazio por Saint Jean Baptiste de la Salle), que, por sua vez, marcava o discurso brasileiro da época. O fantasma de Jules Ferry (como o de Voltaire nele embutido) pervagava os corredores do velho prédio da rua Maria Antonia. O ideário progressista que se ergue então

no Brasil é o mesmo da *Troisième République*, com um século, quase, de distância, se lembrarmos que o célebre discurso de Jules Ferry, pronunciado na sala Molière, em Paris, data de 1870 (prefigurando o futuro imediato da política francesa).

Não se trata, deixemos claro, de um simples efeito de "retardamento ideológico", explicável por nossa posição periférica: remanências da mesma ordem ocorrem também na Europa, como é notável na observação seguinte:

> Um exemplo, entre outros que testemunhamos: em T., pequena aldeia do Morbihan, a escola pública conta com menos de uma dezena de alunos, enquanto a escola livre reúne mais de trinta. O grande proprietário da região, autêntico Conde, dá emprego aos trabalhadores agrícolas, sob a condição de que assistam à missa aos domingos e que seus filhos freqüentem a escola católica. Em 1887? Não, em 1947 Gérard Mendel e Christian Vogt, (*Le Manifeste Éducatif*, Petite Bibliothèque Payot, p. 153)

Sob o risco de ser repetitivo (o que, como veremos adiante, não é, para alguns, risco, mas sim a própria vocação da política e da pedagogia), lanço mais um exemplo dessa curiosa remanência, que dá o justo contraponto ao exemplo anterior. Meus filhos, na França da década de 1970, tiveram a oportunidade de contar, em seus estudos primários, com um professor que guardava o estilo da *Troisième République, que* competia, ainda, com o cura, em nome da razão leiga e republicana, até na sua habilidade agrícola, ou seja, na qualidade de sua horta, que ele queria muito superior àquela do pároco, pobre horta esmagada pelo peso da tradição e do obscurantismo, essa horta seca e torta.

O Brasil da década de 1950 não é, portanto, no nível das idéias pedagógicas, muito diferente da França que lhe é contemporânea. Mas tanto lá como cá, quando abrimos os livros dedicados à educação que apareceram na última década, não podemos deixar de pasmar diante da forte diferença no tom e na perspectiva. No Brasil como na França (menos cá do que lá), a crítica deixa de visar, como já dissemos, o conteúdo "ideológico" do ensino, para visar, de maneira mais fina, a própria estrutura da escola, qualquer que ela seja, *se não a própria escola.* O progresso da análise, se ele existe, é o da passagem da consideração do conteúdo, ou da matéria da educação escolar, para a consideração da

"forma" que a determina. Tão importante quanto a eventual "ideologia" ou "visão do mundo", veiculada pelas instituições pedagógicas, ou mais importante ainda, passa a ser a instituição em si mesma, com a relação de autoridade que traz embutida em sua anatomia. Por trás da autoridade (embora o mundo das ciências e das letras seja o único, talvez, onde a idéia de "autoridade" guarde certa verossimilhança, a despeito das análises de Bourdieu e Passeron que examinaremos mais tarde), descobre-se o caráter quase universal do autoritarismo mais nu e cru.

Pensemos na crise de 1968, tal como se manifestou na Universidade de São Paulo. Junho ia em meio, pouco depois dos acontecimentos de Maio na França, e já se antecipava, nas imaginações mais espertas, a Grande Repressão que veio a excluir muitos dessa instituição. Naquele momento, um ouvido mais atento podia discernir uma mudança de linguagem (pouco importa se a novidade era importada ou não), que transparecia na palavra de ordem da "Universidade Crítica". Mais tarde examinaremos o destino brasileiro desse adjetivo; importa agora notar a transformação que seu uso revela no que concerne à idéia que a esquerda tinha a respeito da educação. Se até então a esquerda pensara a escola como um instrumento a ser aperfeiçoado, em busca dos ideais da democracia e do socialismo, o acréscimo do adjetivo "crítica" revela que o instrumento, enquanto tal, já era visto com olhos menos benévolos. A cumplicidade entre a idéia do socialismo e a idéia da difusão "escolar" do saber começava a entrar em crise.

Poderiam dizer-me que a desconfiança em relação à escola não é novidade e que, mesmo no século XVIII, fonte intelectual da escola liberal e de toda pedagogia, já se podia ouvir uma denúncia radical da escola. Com efeito, há textos de Condillac e de Diderot, por exemplo, que atacam com virulência a Universidade. *Grosso modo*, o argumento é o seguinte: "a escola de que dispomos não funcionará nunca, não tem conserto, seria melhor fechá-la" (trata-se, é óbvio, de um resumo caricatural, não de uma citação). Mas esse "pessimismo" nada tem a ver com o pessimismo "crítico" de hoje — quando abunda, se não o espírito, pelo menos a fraseologia da crítica. A crítica ilustrada às escolas implicava um monolítico otimismo porque, descrendo dessas instituições, acreditava na omnipotência da Razão encarnada em *outras instituições* (como as Academias científicas) e via, em iniciativas como a *Enciclopédia* (ou a agitação intelectual), um meio de "ligação direta" entre os *philosophes* e o povo, pressupondo a espontaneidade da difusão do

Saber através de todo o corpo do social. Circulação do sangue, circulação das riquezas, circulação do Saber: todas essas noções, no século XVIII, pertenciam ao registro da ordem natural. É o que transparece na oposição entre Universidade e Academia, sob a pena de Condillac:

> Constituíram-se estabelecimentos para o avanço das ciências que só merecem nossos aplausos. Mas eles não teriam sido necessários, se as universidades tivessem sido adequadas a esse fim. Parece que se descobriu os vícios dos estudos, sem descobrir-lhes os remédios correspondentes. Não basta fazer bons estabelecimentos; é preciso ainda destruir os maus, ou reformá-los segundo o modelo dos bons, ou sobre o melhor deles, se possível[1].

Remodelemos, *se possível,* a escola segundo o corte das Academias, ou esqueçamos essa instituição arcaica. E, no entanto, pode-se falar de maior otimismo? Mas isso de otimismo político-pedagógico dos homens do século XVIII (com a sempre intrigante exceção de Rousseau) está nos manuais e é desnecessário insistir. O curioso é que o falso pessimismo dos "filósofos" tornou-se hoje lugar comum, mas depois de tornar-se um pessimismo *para valer,* eliminando mesmo o grão de utopia inscrito na idéia, ainda recente, de uma universidade alterada pela inspiração da "crítica", expressa no *slogan* acima referido. No novo pessimismo pedagógico, nenhuma instituição extra-escolar parece oferecer uma alternativa compensadora. Lembrando o célebre ensaio de Nathalie Sarraute, poderíamos dizer que a educação entrou, como o romance "psicológico" (ou como o próprio gênero do romance), *dans l'âge du soupçon.*

Em poucas palavras: a escola, esse espaço privilegiado e acolhedor, que até então era visto como a melhor área para um feliz encontro entre letrados de boa vontade e jovens sadios e sedentos de saber, uns e outros preocupados com o advento de uma sociedade justa, passou a ser visto como uma máquina infernal a serviço do *status quo.* Como esquecer, um exemplo entre outros, os textos de Ivan Illitch, muito descabelados e pouco acadêmicos, é certo, mas sempre ricos de intuição,

---

[1] Cf. para um mais minucioso exame deste parágrafo, nosso ensaio "Profissão: Filósofo", publicado nos *Cadernos de Filosofia da PUC,* no 1, São Paulo, Cortez/Educ.

que freqüentemente dão mais a pensar do que os escritos de seus tão numerosos críticos? Nesses textos, como em outros que examinaremos, a escola, *qualquer escola,* aparece como irremediavelmente solidária ao capitalismo (ou, em alguns casos, à sociedade industrial) e à diferença social, exatamente ao contrário do que pensavam nossos avós, ilustrados, republicanos, radicais, socialistas — os progressistas em geral.

Voltando ao poema de Valentim Magalhães, poderíamos imaginar um outro, mais contemporâneo, que insistisse na *simetria* dos "Dois Edifícios". Mas *Vigiar ou Punir,* de Michel Foucault, é justamente um longo comentário dessa simetria e deixamos ao leitor o prazer de descobri-la lendo esse belo livro, se, por acaso, já não o leu.

II

Mais uma vez, através de Valentim Magalhães somos devolvidos aos parágrafos de Antônio Cândido. Meu leitor há de perguntar, por isso, de que valeram essas páginas, se se limitam a glosar um texto — em si mesmo tão claro e direto — com o ônus de uma extravagante viagem, constante, entre o presente e o passado, o Brasil e a Europa. E, no entanto, era necessário esse extravagar para dar uma idéia mais funda do tempo e do espaço (daquilo que se chama história), sem a qual não ficaria claro que a transformação das idéias sobre a educação, nos fins da década de 1960, exprime algo mais do que uma simples mudança de opinião ou de "posição" das tendências mais progressistas.

É, na realidade, a própria idéia da articulação entre linguagem e sociedade que se transforma nessa época, com a consciência do uso pouco rigoroso que certa posteridade do marxismo fez do conceito de "ideologia". É claro que as razões dessa mutação não são puramente teóricas: na crise de 68, por ocasião de uma convulsão da sociedade *e da cultura sem* precedentes, houve o vislumbre (breve, mas não inteiramente esquecido) de algo que abalou toda uma série de *otimismos,* políticos e pedagógicos, que se haviam sedimentado e tomado a força de uma segunda natureza; mesmo se, *e sobretudo porque,* com esse vislumbre, voltou a circular no nosso mundo, livre como a brisa, o *ethos* da utopia. É o que se traduz, no ensaísmo francês, desde um pouco antes de 68, mas principalmente a partir de então, na retomada (nem sempre adequada, como veremos) de uma velha pista fornecida por Nietzsche no século

XIX, a respeito da gênese da vontade de verdade, a perversa questão que interroga pelo *valor* da verdade. Com ou sem fundamentos filológicos — que importa, no final das contas, uma leitura *fiel* dos textos de Nietzsche, para quem se debate, como nós, com *nossos* problemas? — abriu-se por essa via, que não é a única, o campo de uma crítica da *civilização burguesa, em* nada semelhante à operação puramente negativa do *Proletkult.* Uma crítica que a esquerda (com a exceção da chamada escola de Frankfurt) deixara à sombra, cuidando tradicional e rotineiramente, quase exclusivamente, da crítica da economia capitalista e da sociedade que ela produz ou sustenta. É o momento em que se começa a apontar para as raízes institucionais do saber (e não apenas para a "ideologia") e para quão fundamente o pensamento, por mais puro e "sobrevoante" que seja, está solidamente amarrado à figura da sociedade, no que ela tem de mais arbitrário. A velha proposição de Bacon ("Saber é Poder") recebe nova luz e, com ela, um novo sentido que a arranca de seu berço primitivo, fundamentalmente otimista. Viragem que subverte todas oposições tradicionais: antes o *saber* era o *poder* que os homens partilhavam numa luta comum pela dominação das forças cegas da natureza; hoje o saber, privilégio de alguns, pode, ao menos, ser visto como um instrumento que lhes permite a dominação e a manipulação dos outros homens, essa nova e inesperada figura da *matéria,* como ela cega e passiva. Para simplificar, passemos a palavra a um dos mais importantes ideólogos do período que, falando de si e de seu itinerário, descreve alguns dos pontos críticos ou cruciais dessa viragem. Depois de falar de sua própria obra (de como ela implica uma rearticulação entre Verdade e Poder), Michel Foucault conclui:

> Tudo isso deve parecer bem confuso e incerto. Sem dúvida incerto, pois tudo isso não passa de uma hipótese. Mas para que fique um pouco menos confuso, gostaria de formular algumas "proposições" — no sentido não de coisas aceitas, mas de coisas oferecidas para experiências ou provas futuras.
>
> Por "verdade" entender um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a legislação, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados.
>
> A "verdade" está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. "Regime" da verdade.

Esse regime não é simplesmente ideológico ou superestrutural; foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo. É ele que, com algumas modificações, funciona na maior parte dos países socialistas (deixo em aberto a questão da China, que não conheço).

O problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma ideologia justa; mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é mudar a "consciência" das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional da produção da verdade.

Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder — o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder — mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento.

Em suma, a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia: é a própria verdade. (*Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Graal, p. 14; introduzimos uma ou outra modificação na tradução proposta por essa edição)

Ao rememorar sua obra, Foucault larga um pouco o freio de sua "imaginação metodológica" e é impossível não notar o que há de desmedido na restrição em relação à China — como se os outros países não oferecessem mistérios... *Vide* o Irã e a "volta do espiritual em política". Mas o texto em questão (trata-se de uma entrevista, com tudo que esse gênero permite de aleatório) cristaliza algumas idéias que já estavam no ar antes de 1968, e que a obra desse grande escritor fixou de maneira exemplar. Ainda na França, weberianos e marxistas começaram a demolir o mito da *boa* escola (às vezes, mesmo, de maneira algo afoita, vê-lo-emos a seguir, como se o fulgor da decepção com o funcionamento institucional da educação tivesse levado alguns a jogar o bebê junto com a água do banho). De maneira apressada ou cautelosa, era, todavia, *um mito*, que se começava a demolir. Um mito que a esquerda, ela própria, ajudara, por várias décadas, a erigir. Nada mais comovente do que ver a dificuldade (ou, para ser mais explícito, a incapacidade) de alguns dos autores dessa boa tradição em reconhecer que a escola obrigatória, gratuita, leiga e republicana, pouco tem de univer-

sal, quanto ela colabora para reproduzir a divisão da sociedade. Cito, como exemplo, um parágrafo de um autor de muita sensibilidade e pouco entendimento, que revela de modo típico esse descarrilamento do pensamento progressista:

> Era tão difícil defender a escola, a escola laica contra a escola enfeudada a um dogma, a escola republicana contra a escola diretamente, abertamente reacionária, a escola pública contra o embargo patronal — e sobretudo a escola em si *(sic)*, a instrução face à ignorância e à utilização do trabalho de crianças de oito, dez, doze anos — que varremos do campo lúcido da consciência o caráter de classe do mundo escolar. Para os combates que íamos travar, seria necessário, mesmo provisoriamente, pôr de lado esta terrível dependência da escola?
>
> E depois, ousemos reconhecê-lo, esta desigualdade fundamental e constante, este prolongar incômodo da exploração social dentro de nossas classes (*trata-se das classes no sentido de salas de aula, ou de aula propriamente dita — nota de B. P. Jr.*) consideramo-la nós intoleráveis, até na medida em que amamos a nossa escola e a nossa tarefa de docentes; portanto, a única saída era recuar até o inconsciente um tanto vergonhoso aquilo de que suspeitávamos embora vagamente (G. Snyders, *Escola, Classe e Luta de Classes*, Lisboa, Moraes, p. 18).

É duro reconhecer tudo isto, mesmo se *o pathos* ou a retórica do reconhecimento escondem uma inabalável fidelidade aos princípios aparentemente abandonados. Mas a confissão em geral, autocrítica ou psicanálise, não comunga necessariamente essa cumplicidade com o confessado? Aqui, com efeito, uma certa esquerda é obrigada a reconhecer, contra a vontade, a pobreza das categorias com que estava acostumada a pensar o fenômeno da ideologia ou a realidade da cultura. Então — perguntam no temor e no tremor —, a ideologia seria algo de mais complicado do que uma mentira interessada, do que um efeito perverso da astúcia dos donos do poder e da economia? Mesmo nossa melhor vontade igualitária pode ser envolvida nas malhas da ideologia e desviada do seu bom impulso originário?

Registrado o sintoma da crise, voltemos a textos mais importantes. Um dos primeiros livros a colocar em questão a fraseologia igualitária com que se exprimia a pedagogia liberal foi o livro de Bourdieu e Passeron, sem dúvida já um clássico, sob o título de *A Reprodução.*

Antes, *Os Herdeiros* já tinham aparecido sob forma de livro, mas é no outro que o círculo é fechado. Desde sua publicação, não faltaram análises críticas das teses dos autores em tela, principalmente as objeções de inspiração marxista, que insistem, sem descontinuar, no fato de que Bourdieu e Passeron, depois de descreverem a *função* reprodutiva da escola, calam a maneira pela qual é refletido, no espaço interior das instituições pedagógicas, o conflito de classes que atravessa o todo da sociedade (antecipando um pouco, e sem alinhar inteiramente com as teses dos dois autores em questão, seria bom lembrar que esse reflexo, inevitável, não pode corresponder ao espelhamento do *mesmo* conflito; um efeito não é necessariamente da natureza de uma *cópia conforme).*

Mas, mesmo os críticos mais duros não podem negar o mérito da obra, nem o fato de que o livro passou a ser um ponto de referência necessário a toda reflexão "pedagógica" de inspiração mais rigorosa ou mais generosa. *A Reprodução* é uma obra que dá o que pensar, tanto no nível de uma teoria geral da educação (se essa teoria não corresponde a uma ilusão da sociologia e da pedagogia, disciplinas irmãs, como prova o nome de Durkheim), quanto naquele, mais próximo, da recente história da escola. Não apenas porque foi o ponto de partida de todo um processo de "desconstrução" da representação vulgar das instituições pedagógicas (que não conflita com a visão que delas tem a pedagogia), mas sobretudo porque dá pistas, talvez nem sempre conscientes na mente dos autores, da gênese da ilusão que ajudam a dissolver.

III

O que nos interessa, aqui, é justamente esse efeito revelador, não necessariamente voluntário, que o livro opera, e que sugere mais uma *arqueologia* do que uma sociologia ou uma psico-sociologia da escola como agência de "reprodução" da sociedade e da cultura. Mas, para maior clareza, é preciso que nos detenhamos, pelo menos um pouco, na superfície desse texto mais que conhecido. A tese é simples, talvez demasiadamente — embora seja bom sublinhar que, se o ovo de Colombo é singelo, ele só o é retrospectivamente. O que, hoje, é transparência, nem sempre esteve "na cara".

Estabelecendo uma teoria geral da "violência simbólica", e, ao mesmo tempo, propondo uma explicação do funcionamento das insti-

tuições escolares na França, Bourdieu e Passeron, na realidade, fazem uma boa análise de uma Faculdade de Letras. Tudo isso, sobre o fundo, nem sempre lembrado, da teoria weberiana do poder e da burocracia. E, principalmente, através de uma hábil extrapolação da análise que Weber faz do *mandarim* e da cumplicidade chinesa entre o exercício do poder e o exercício das letras. A tese é que — fazendo a China antiga passar pela França moderna —, simplesmente, *o universitário é um mandarim. O* que já havia sido dito antes, sem confirmação empírica. A boa idéia é que o universitário é um mandarim *invertido*: lá, o exercício do poder era legitimado pela habilidade literária; aqui, uma aparente competência lingüística esconde o exercício do poder.

Noutras palavras, e sempre caricaturalmente, o resultado da análise é a tese de que o ensino universitário (como os outros) funciona como a chancela de diferenças culturais e lingüísticas já dadas, antes da escolarização, no quadro da socialização primeira, que é necessariamente diferencial, segundo a inscrição das famílias nas diferentes classes sociais. É inegável, por exemplo, para insistir no eixo do livro, que o código lingüístico da burguesia (com seus cacoetes, seus idiotismos, enfim, sua particularidade) será reencontrado, pelos futuros notáveis, nas salas de aula, como a linguagem da razão, da cultura, numa palavra, como "elemento" ou horizonte da Verdade (com V maiúsculo). O particular é arbitrariamente erigido em universal e o "capital cultural" adquirido na esfera doméstica, pelos filhos da burguesia, lhes assegura um privilégio considerável no destino escolar e profissional. No Destino, enfim.

Mas nosso assunto não é a natureza da empresa propriamente sociológica de Bourdieu, seus méritos e limites, que não saberíamos avaliar, e sim seus efeitos para a rememoração da história mais recente (um século) das instituições pedagógicas. O que gostaríamos de acentuar — e que importa para a compreensão das transformações por que passou a escola, ou nossa consciência dela, no fim da década de 1960 — é um aspecto do livro desses autores que, a nosso conhecimento, jamais foi assinalado. Logo na primeira leitura, grande foi a surpresa ao descobrir a considerável quantidade de citações de escritores de meados do século passado, assim como a homogeneidade desses textos nas críticas que endereçavam, em particular, à Universidade da época. Por que uma pesquisa sociológica tão recente deveria buscar amparo em autores tão distantes da pesquisa empírica, tal como é concebida hoje, e do presente histórico? Tudo se passa como se a descrição da educação como "re-

produção", essa liturgia ou esse teatro de que tomamos consciência recentemente, fosse uma evidência imediata para autores de há um século. Para maior clareza, leiamos o parágrafo seguinte:

> Duas vezes por semana, durante uma hora, o professor teve que comparecer diante de um auditório formado ao acaso, composto amiúde, em duas aulas sucessivas, por pessoas completamente diferentes. Teve que falar sem preocupar-se com as necessidades especiais dos alunos, sem preocupar-se com o que sabiam, com o que não sabiam (...). As longas deduções científicas, que exigiam o acompanhamento de toda uma série de raciocínios, tiveram que ser abandonadas (...). Abertos a todos, transformados em teatros de uma espécie de concorrência cujo fim é atrair e reter o público, que são os cursos superiores assim compreendidos? Exposições brilhantes, recitações à maneira dos declamadores da decadência romana (...). Essa porta que sempre bate, esse vai-e-vem perpétuo, esse ar desabusado dos auditores, o tom do professor, quase nunca didático, essa habilidade em encontrar os lugares-comuns mais sonoros que nada ensinam de novo, mas que fazem inevitavelmente explodir os sinais de concordância — tudo parece estranho e inaudito.

O texto, citado na *Reproduction*, é de autoria de Renan, retirado de suas *Questões Contemporâneas*, publicado em 1868 (não há, no livro onde é citado, indicação do mês da publicação, que bem poderia ser Maio). Se houvesse um historiador, em nosso lugar, não teria dificuldades de multiplicar referências do mesmo tipo. Com as informações de que dispomos, é-nos inevitável lembrar alguns textos, como as belas páginas que Nietzsche consagra ao "tornar-se funcionário do filósofo", que podem ser percorridas em *Schopenhauer Educador* (disponível, em excelente tradução brasileira, na Coleção Pensadores da Editora Abril). A escrita de Nietzsche não é a mesma, é óbvio, que a de Renan — embora o elogio nietzscheano do "Meio-Dia" tenha algo de uma nostalgia alemã pelo racionalismo francês. No texto de Nietzsche, a questão básica — que envolve a Universidade — é a do direito assumido pelo Estado em discriminar a filosofia da não-filosofia. Com que "direito" pode o Estado determinar o número das cadeiras de filosofia, escolher aqueles que merecem ocupá-las, como pode Ele dispor-se como juiz do pensamento? Mas o escândalo maior é outro: na nova Universidade (ou no primeiro esboço da que conhecemos), o Estado disciplina a filoso-

fia, impõe-lhe um calendário, determina o número de horas (e quais) em *que se deve pensar.* E Nietzsche pergunta: — e se, um certo dia, às 12 horas por exemplo, eu não tiver nada a dizer de *verdadeiramente pensado*? Serei, então, obrigado, como o sofista de Platão, *a fingir que penso*? Numa palavra serei obrigado a mentir. O que nos devolve à idéia de um teatro pedagógico.

Mantendo o olhar fixado em Nietzsche, não podemos esquecer que foi apenas *depois de 1968* que seu velho texto sobre o futuro das instituições escolares na Alemanha (que data de 1871-1872) tenha sido redescoberto e recolocado em circulação. E claro que essa redescoberta não vai sem equívoco. Ao mesmo tempo que a imaginação contemporânea inventa um Nietzsche *gauchiste* (e até mesmo maoísta), constrói-se a imagem do precursor dos contestadores da Universidade, segundo um sabor bem parisiense. Pouco importa, para nós, que os discursos de Renan e de Nietzsche sejam, como são, *conservadores* (por descreverem o seu tempo como *decadência* do ensino e decidirem de antemão sobre a curva do futuro como catástrofe). Pois esse fato não retira a seus textos o caráter de *sintomas,* particularmente reveladores, para uma "arqueologia" da escola, ou da maneira pela qual o Ocidente assumiu essa instituição. Tudo se passa como se esse discurso, enunciado por volta de 1870, fosse um último alarma, logo recoberto por outro discurso, menos desabusado e quase litúrgico, que passaria doravante a *consagrar* a escola.

Para que se note a diferença de tom, basta uma frase de Jules Ferry, com tudo o que ela implica de segurança moral e de otimismo monolítico: "Para começar, uma boa soma de conhecimentos apropriados a suas futuras necessidades e, em seguida, bons hábitos de espírito, uma inteligência aberta e desperta, idéias claras, juízo, reflexão, ordem e justeza no pensamento e na linguagem (...) Buscar-se-á desenvolver o homem, o próprio homem, isto é, um coração, uma inteligência, uma consciência". De repente, como se vê, tudo se torna claro "no pensamento e na linguagem" e, *a fortiori,* no mundo. O curioso é que é do lado dos intelectuais "progressistas" que começa então o longo processo de apologia e de recobrimento ideológico do verdadeiro funcionamento das instituições pedagógicas. Embora J. Ferry não fale, como os outros, da Universidade, é evidente a mudança da visão geral da educação e da sociedade.

Mas é também isso que explica a intrigante similaridade (ou os efeitos de identificação retrospectiva em funcionamento em nossos

dias) entre a linguagem *de antes* de 1868 e de *depois* de 1968. É, de fato, o grande terremoto, ocorrido na última data, que varreu todo o aluvião de representações e sentimentos com que o otimismo liberal havia recoberto a educação e a escola. Para melhor compreendê-lo, que me seja permitida a citação de um longo texto com que Philippe Ariès encerra seu ensaio sobre "Os Problemas da Educação", publicado no volume *La France et les Français,* da Encyclopédie de la Pléiade:

> Por mais inédita que seja, a revolução atual da juventude deixa de ser surpreendente quando a situamos na longa história das idades da vida, desde a Idade Média: a passagem de uma sociedade rural, de classes de idade e de ritos de iniciação, a uma sociedade mais urbanizada onde a criança torna-se um adulto sem transição; em seguida, passagem dessa sociedade de adultos muito jovens, do Antigo Regime, à nossa, onde a infância, de início, e depois a adolescência, foram prolongadas e mantidas até muito tarde nos "purgatórios" escolares. Somos hoje um estudante passivo numa idade em que, outrora, exercíamos funções ativas.
>
> Essa situação já antiga foi tolerada enquanto era limitada à nobreza e à burguesia. Mas quando, desde os anos 30, o desenvolvimento econômico estendeu a classes cada vez mais numerosas a longa escolaridade dos jovens burgueses, os jovens tornaram-se uma sociedade maciça e pesada, privada de modelos familiais, à margem da sociedade global. Como essa situação tornou-se explosiva, pertence a outra História. Observaremos apenas que, enquanto a revolta da adolescência foi limitada a bandos efêmeros [*a cinematografia americana dos anos 50, com James Dean, Marlon Brando, etc.* — nota de B.P.Jr.], ela não fascinou ninguém e foi confundida com manifestações de delinqüência, típicas do pós-guerra. Ela inquietou a opinião quando abalou, em particular na França, o sistema escolar. Era lógico que a juventude tivesse encontrado seu campo de batalha onde havia sido pouco a pouco encerrada, desde que os colégios latinos do fim da Idade Média começaram a ser freqüentados por pequenos leigos (p. 959-960).

Sobre o fundo da longa duração (resumida esquematicamente nos parágrafos de Ph. Ariès), fica mais visível o lugar da crise, bem como do século que acaba de terminar. O que se encerra com a crise de 1968 é bem o século da generalização da escola burguesa para a totalidade da sociedade, a inflação sempre crescente desse espaço apartado da

produção e que, ao explodir, põe em xeque o todo da sociedade. Termina aí também a ilusão, partilhada por liberais e socialistas, que atribuía à escola o privilégio da produção e da difusão do saber, assim como das várias "sabedorias". Ilusão, é bom notar, que era denunciada por Marx, que não via com bons olhos a generalização da escola burguesa, como se pode verificar nos textos dedicados à educação na *Crítica do Programa de Gota.*

IV

A partir destas observações, qual a prospecção possível, da ótica do socialismo? Como é que fica, na circunstância brasileira, a idéia da educação? Desde logo é claro que a crítica da escola ou das ilusões referidas não implica um *combate à escola. Até* mesmo implica o contrário. O que valia para a Rússia de 1920 vale certamente para o Brasil, como se pode observar em algumas proposições de Lênin, nem sempre suficientemente lidas. Esse autor, insuspeito de ternura para com a burguesia, afirmava: "Para que nossa vitória possa ser completa e final, precisamos tomar tudo que é valioso no capitalismo, tomar toda sua ciência e sua cultura (...) é difícil a tarefa de combinar a revolução proletária com a cultura burguesa, com a ciência e a tecnologia burguesa, que até o presente tem estado à disposição de poucas pessoas (...)". Acrescentava que "sem toda a cultura burguesa, a causa do comunismo estaria perdida" (Citado por Leôncio M. Rodrigues e Ottaviano De Fiore, "Lênin e a sociedade soviética", *Novos Estudos Cebrap*, nº 15, p. 51). Que não nos entendam mal, como se faz normalmente com Ivan Illitch: ao denunciar o processo de *escolarização* de nossa sociedade (ou ao formular a *utopia* de uma sociedade sem escola), ele não está certamente pensando em decretar o fechamento de todos os estabelecimentos de ensino. Não é inútil lembrar o mal-entendido total que cercou a recepção do célebre *Discurso* de Rousseau sobre as ciências e as artes: foi-lhe necessário tornar explícito, no Prefácio de *Narciso,* que negar o efeito moralizador ou democratizador do progresso da cultura não significava assumir o papel de Torquemada ou recomendar a queima de todos os livros disponíveis e a destruição das academias científicas em geral. Coisa que Voltaire, por exemplo, jamais entendeu. Como não entenderam, também, alguns cientistas e um jornalista da *Folha da*

Manhã, a exposição da primeira versão deste texto, na circunstância da última reunião da SBPC.

De qualquer maneira não é a uma prospecção que nos propomos, e sim a uma análise das aporias do pensamento pedagógico de inspiração progressista. Ficaremos satisfeitos, se conseguirmos apontar algumas dificuldades nem sempre notadas entre nós. Pois, se não há dúvida, hoje, de que o Rei está nu, é também incontestável que é uma tarefa extremamente fácil a de denunciar retrospectivamente a ingenuidade da pedagogia liberal e a "cegueira" da esquerda ao endossá-la. A chamada consciência "crítica" funciona aqui como a coruja de Minerva, de que falava Hegel, mas sem reconhecer, como ela, a espessura do passado como passado. Mais difícil é não ser vítima de novos avatares da mesma ilusão (que não foi propriamente *ultra*-passada), aparente e soberbamente desmistificada. Como sempre será o caso, quando a nova crítica pensar a escola *apenas* como o palco dos conflitos das "ideologias" (como se houvesse duas e apenas duas), sem passar por um exame ao mesmo tempo histórico e social da escola — essa instituição, como dissemos, tão recente, mas que é amiúde pensada como o *lugar natural* da educação. Não era justamente a passagem do exame do conteúdo para o exame da forma (ou do lugar social) da educação que nos aparecia como o grande progresso da reflexão crítica depois de 1968?

E, no entanto, é esse pequeno deslize (de graves conseqüências) que encontramos sob a pena de alguns dos melhores e mais bem-intencionados especialistas em educação no Brasil da última década. E o deslize em questão não é o primeiro, já que tem sua origem, em alguns casos, num outro equívoco, isto é, numa má leitura dos livros de Gramsci. Numa leitura, enfim, que ignora a "situação" dessa obra, ou seja, sua profunda imbricação com a circunstância italiana do tempo do autor. O que quer ser uma "análise concreta de uma situação concreta" é transformado em "doutrina" ou num pensamento "*prêt-à-porter*", o que é uma escrita viva "em situação" é mumificado e reduzido a alguns poucos princípios abstratos, universalmente aplicáveis. E, sobretudo, o que é uma análise de dimensão pedagógica da ação política é travestido em análise da dimensão política da ação pedagógica.

Senão, vejamos. Talvez uma boa maneira de tentar desembrulhar o fio desse novelo cheio de nós cegos seja pegar pela ponta que é o próprio conceito de "intelectual orgânico". Tudo se passa nessa leitura de Gramsci (ao contrário de outra leitura brasileira, não sei se social-de-

mocrata ou eurocomunista, igualmente anacrônica, que já foi criticada com justiça por Renato Pompeu no *Coojornal)* como se o adjetivo apagasse as características do substantivo que, gramaticalmente, deveria apenas *modificar.* Com efeito, entende-se, normalmente e a contrasenso, o intelectual orgânico *apenas* como o articulador ou, melhor, o *divulgador* de uma visão do mundo já dada — que deveria coincidir com aquela, espontânea, dos explorados e dominados. É claro que aqui o pensamento de Gramsci foi reduzido a uma espécie *de gnose* populista: todos os elementos da *gnose* estão aí presentes, desde o dualismo maniqueísta, até a luz infusa do saber absoluto. É certo que Gramsci nutria certa admiração pela Igreja, como forma de organização, mas seu discurso jamais teve a tonalidade teológica (acentuada pelo *páthos* do discurso herético) da fala de seus discípulos brasileiros. Essa *vulgata* é herética pelo menos em relação ao autor que cultua, pois dele perde tudo: a infinita atenção histórica com que Gramsci matiza as diversas figuras do intelectual, bem como as várias mediações que unem e separam, ao mesmo tempo, a cultura "elevada" e a cultura "popular".

O que se esquece, por exemplo, na definição simples que achata o conceito de "intelectual orgânico", é a diferença que Gramsci estabelece entre o que chama de "grande intelectual" e o "intelectual subalterno". Distinção que não corresponde apenas a uma distribuição de prêmios, mas que aponta para duas funções diferentes da inteligência, a duas vertentes do trabalho intelectual que não podem, sem absurdo ou dogmatismo, ser confundidas. Dando a palavra a um grande conhecedor do autor em pauta:

> Podemos assim destacar, dentro do bloco histórico, um "bloco intelectual", dirigido pelos "grandes intelectuais". Se Gramsci classifica, sumariamente, Benedetto Croce de reacionário, é porque este, enquanto dirigente do bloco intelectual, introduziu os intelectuais — médios do "*Mezzogiorno*" na cultura cosmopolita burguesa, desnacionalizando-os, e impedindo que se radicalizassem, transformando-os em porta-vozes do campesinato.
>
> Em suma, os intelectuais funcionam como os elementos de articulação de todas as instâncias do bloco histórico. São os "grandes intelectuais" que elaboram a filosofia básica do bloco histórico e são os intelectuais subalternos que a difundem em todos os níveis da sociedade civil, transfor-

mando-a em "concepção do mundo". (Cf. Sérgio Paulo Rouannet, *Imaginário e Dominação*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 88)

Aí vemos como se estabelece a distinção entre atividade propriamente intelectual, de um lado, e atividade de agitação e propaganda de outro. Assim como vemos como a noção de "concepção do mundo" nada tem a ver com uma *gnose* espontânea, como ela se identifica a um *efeito* da atividade *política, forma final da atividade intelectual* no meio do mundo. Um passo a mais, uma polegada, um milímetro, e esse pequeno deslize nos jogaria de volta ao marxismo vulgar, dando nova vida aos velhos fantasmas da "ciência burguesa" e da "ciência proletária". Que são, no nível da teoria, apenas fantasmas, mas que não deixam de produzir, na profundidade da "práxis", efeitos tão poderosos quão desastrosos, como é evidente para quem lembra Lyssenko e a maneira pela qual conseguiu destruir a genética soviética, com a ajuda de Stálin e da chamada "dialética da natureza". A interpretação sectária ou ingênua do conceito gramsciano de "visão do mundo" arrisca tudo isso. Além de extinguir a especificidade da atividade intelectual, cuidadosamente preservada nos escritos do político italiano.

Mas até aqui estamos diante de confusões teóricas mais ou menos inócuas, que quase só interessam o filósofo (se esquecermos o caso da genética). O mais grave é quando esse discurso unidimensional é transposto, tal e qual, para o campo da educação, promovendo toda uma série de identificações esdrúxulas: escola-partido, professor-intelectual orgânico, aluno-massa. A palavra *Corpo docente,* na sua literalidade, lembra, de fato, a idéia de um organismo, mas esse acidente não nos deve induzir em erro, nem a ignorar a especificidade da escola ou a dissolvê-la, sem mais ou qualquer mediação, na sociedade global, transformada, assim, na noite romântica, segundo a fórmula de Hegel, onde todas as vacas são pardas. Seria apenas a cegueira de um senso comum empedernido e tosco que nos levaria a insistir na *diferença* entre escola e partido? Na realidade não são apenas razões teóricas que nos levam a insistir nessa diferença (de resto, não é a peculiaridade da tradição da "dialética" a de insistir nessas coisas?). Se nós dispomos, com efeito, de uma sólida "visão do mundo", o trabalho docente é extremamente simplificado e libertado das dificuldades do pensamento: trata-se de transmitir uma verdade já pronta, bastando para tanto energia suficiente para *repetir, repetir, repetir,* incansavel-

mente. A famosa escola jesuítica estaria morta? Ao fim e ao cabo, retornamos aos esquemas acima denunciados, da violência simbólica e da inculcação.

A lição da grande crise de 68 não parece ter sido inteiramente digerida: a estrutura da escola ou seu lugar social não são discutidos e todo debate gira em torno da "boa" visão do mundo a ser divulgada, num combate mortal contra a "outra" visão. Mas não nos traz à memória, esse discurso, algo de familiar? Insensivelmente acabamos por retornar à filosofia das luzes, ao saudoso otimismo político e pedagógico que fazia, da difusão das idéias e da instrução, condição necessária e suficiente para a reestruturação da sociedade, segundo os princípios da justiça e da razão. Entre um passo e outro, Marx foi esquecido e, com ele, *a natureza da política e da educação.*

V

— Você começou por afirmar a existência de um profundo corte na reflexão sobre a educação, datado de 1968, e, no entanto, acaba por dizer que uma parte importante da reflexão contemporânea consiste numa volta inconsciente ao passado longínquo do século XVIII. Onde é que ficaram o famoso corte e a coerência de sua exposição?

— Atenção: procurei mostrar que naquela ocasião várias ilusões sofreram um considerável abalo. Mais ainda, sugeri que os especialistas em educação não se restabeleceram por completo do choque recebido ou que nenhum esquema veio a ocupar o lugar do ideário liberal, perempto, com o qual se comprometera a esquerda. O fato, de que uma certa esquerda só consegue reativar velhos fantasmas, é apenas uma contraprova do que digo.

— Mas isso é dizer pouco, quer do ponto de vista da teoria, quer do ponto de vista da prática, onde a urgência (principalmente em nosso País) é gritante.

— É claro. Mas quando Platão dizia que a virtude podia ser ensinada, ele não dizia *demais*? Sem apresentar qualquer proposta, nós nos limitamos a ressaltar dificuldades que não podemos ignorar. Talvez,

pelo menos, tenhamos reunido condições para provocar uma reflexão sobre uma frase de Gramsci, tão importante quão pouco conhecida. Trata-se de uma frase, publicada nenhures, mas minuciosamente comentada por Jorge Luis Borges, em suas *Ficciones II*. Gramsci *diria:* "*Se l'intellettuale organico non è propriamente un'intellettuale, diverrà necessariamente un fisiologico*". Ou, para encerrar com uma citação mais acadêmica, passemos a palavra a Hannah Arendt, que dizia: "No entanto, a escola não é de modo algum o mundo e não deve fingir sê-lo (...)" (*Entre o Passado e o Presente,* São Paulo, Perspectiva, p. 238).

POR QUE RIR DA FILOSOFIA?*
Em homenagem a A. Candido

I

O senso comum não tem respostas aos problemas filosóficos. Só se pode defender o senso co-mum contra os ataques dos filósofos resolvendo os quebra-cabeças da filosofia, isto é, curando-os da tentação de atacar o senso comum; jamais reexpondo as idéias do senso comum[1].

Wittgenstein

Diante do tema proposto[2], os hábitos da escola nos convidam a retomar o *topos* arcaico do elogio da filosofia. Empresa que, sem supor necessariamente a idéia dogmática de uma *philosophia perennis*, pressupõe pelo menos a idéia problemática de uma identidade positiva da filosofia, de uma unidade teleológica profunda, para além da dispersão das filosofias. Mais razoável, e talvez mais interessante do que reativar a retórica tradicional da filosofia, será perguntar pela motivação e pela

* Publicado em *Esboço de Figura, homenagem a Antonio Candido* (São Paulo, Duas Cidades, 1979), este texto reapareceu em *Filosofia e Visão Comum do Mundo* (São Paulo, Brasiliense, 1981) junto com outros ensaios de Oswaldo Porchat e Tércio Sampaio Ferraz Júnior.

[1] Cit. por J. Bouveresse, Le *Mythe de l'Intériorité*, Paris, Minuit, p. 570.

[2] Parte deste texto foi apresentada num colóquio sobre "Filosofia e Senso Comum", em agosto de 1978, na Universidade de Campinas.

estrutura da retórica contrária, pelo sentido do elogio do senso comum. A pergunta será:

— por que rir da filosofia?

Mas, ao opor dessa maneira as duas tradições, não estamos encetando sub-repticiamente o elogio da filosofia, tomando o caminho que excluímos de início? A simples oposição entre filosofia e senso comum não fixa desde já, em épura pelo menos, o sentido dos termos opostos, preparando o campo para uma hierarquização, para mais um triunfo verbal da filosofia? A pretexto de situar, de maneira neutra, uma relação, não estamos já avançando e sugerindo, com a diferença, algo como uma inferioridade congênita do senso comum, tal como a exprime por exemplo o negativo da fórmula "*não*-filosofia"? A simples descrição da diferença faz passar freqüentemente despercebida a valorização implícita de um tipo especial de conhecimento ou de linguagem, oposto à "inautenticidade", ao caráter "mundano" ou "natural", à "banalidade" da linguagem e da vida cotidiana. Embora de forma rudimentar, é toda uma metafísica que está presente nessa pressuposição.

Esse procedimento seria certamente injusto, já que, de seu lado, o senso comum não é necessariamente maniqueísta. Seus porta-vozes[3] não guardam uma atitude de negação simples em relação à filosofia. O elogio do senso comum só promove a destruição da filosofia para reconstituí-la a seguir, segundo um novo modelo. Ou seja, a rivalidade entre a filosofia e o senso comum, tomada à tradição do racionalismo grego, pode ser utilizada numa direção nova e aprofundada a ponto de revelar uma mais funda e inesperada cumplicidade entre os termos opostos. Opondo-se a uma filosofia desmedida e arrogante, impondo seu próprio império, o senso comum pode afirmar que impõe a verdadeira e sã filosofia.

Tampouco se trata, para nós, de retomar polemicamente a tese do jovem Aristóteles sobre a universalidade da filosofia, a pretexto de reconhecer o peso dos argumentos do senso comum. Não basta, ao adversário da filosofia do senso comum, apontar para o fato de que ela não é obra do senso comum "em pessoa", mas de um filósofo que pos-

---

[3] Não nos referimos apenas à tradição de língua inglesa, de Reid à filosofia analítica, passando por Moore, ou ainda ao tomismo e ao ecletismo. Pensamos também, e principalmente, no "Prefácio a uma Filosofia", de Oswaldo Porchat.

tula a condição de seu porta-voz. O filósofo do senso comum não ignora sua condição de filósofo e não filosofa, portanto, sem sabê-lo. Reivindica explicitamente uma postura "crítica"[4], diferente por isso da postura do homem comum; mas nem por isso contraditória com ela ou superior. A *intentio obliqua* da crítica superpõe-se sem conflito à *intentio recta* da atitude espontânea, sem perturbar seu ritmo próprio e sem contestar sua "verdade". Necessariamente diferente, a perspectiva do filósofo não é inteiramente *outra*, já que se limita a explicitar o que estava presente na perspectiva anterior[5]. Os dois caminhos não divergem como no Poema de Parmênides: o desvio tomado pelo filósofo é temporário e só abandona as margens da grande estrada comum para melhor divisar e desenhar o seu traçado.

Não é toda filosofia que cessa, quando o senso comum toma a palavra, mas *uma filosofia:* a filosofia do racionalismo hiperbólico ou do idealismo. Cartesianismo, idealismo, filosofia transcendental, tais seriam as figuras típicas da *hýbris* especulativa, ilusão a ser dissolvida na luz da certeza comum. Tudo se passa como se a patologia da filosofia fosse um fenômeno essencialmente moderno, efeito da irrupção e do imperialismo da "pura" representação. É certo que, desde a origem, a

---

[4] Cf. Oswaldo Porchat, "Prefácio...", p. 53-54: "Um dia então me ocorreu que, resistindo embora à *hýbris,* eu dela também fora uma vítima, na minha mesma recusa de filosofar. E que, em verdade, eu o era ainda, na mesma modéstia injustificável e excessiva daquela apelação negativa (*não-filosofia*) com que designava minha visão das coisas e dos fatos. Porque subitamente descobri que eu não desesperara senão por ter esperado em demasia. Renunciando ao sonho impossível das legitimações derradeiras, das evidências primeiras e certezas indiscutíveis, das edições definitivas do Logos filosófico, parecera-me estar renunciando a filosofar. Porque os filósofos da *hýbris* me haviam convencido a identificar a filosofia com o sonho de suas filosofias. Ao tomar o projeto da *hýbris* como o projeto da filosofia, o seu Logos como o modelo do discurso filosófico, eu me assumira criticamente como homem comum, eu reconhecera criticamente o Mundo comum e o primado da Vida (...) E ocorreu-me que nada justificava fazer-se à palavra uma tal injustiça (*Oswaldo Porchat fala da palavra "filosofia"*). Muitos dirão, talvez com razão, que se trata de uma mera questão de terminologia. Seja como for, a verdade é que decidi um dia *assumir filosoficamente* a minha não-filosofia, conferir cidadania filosófica à minha visão crítica de homem comum".

[5] Cf. "Prefácio", p. 55: "Ao assumir a visão *comum do* Mundo, o filósofo se comete a construir a metafísica que subjaz implícita ao discurso comum em que aquela visão se exprime".

não preocupa a sua natureza incógnita, a sua existência absoluta. Aqui tendes o estado em que ao presente me encontro — se bem que na verdade não compreenda ainda, de maneira completa, o percurso do caminho que me levou a ele. Vós edificais sobre os mesmos princípios de que se servem os acadêmicos e os cartesianos, e ainda outras seitas semelhantes a essas; e por longo tempo se me afigurou a mim que sustentáveis o ceticismo filosófico deles; no final, todavia, as conclusões a que vós chegais são diretamente opostas às suas.

Filonous: Reparai, Hilas, nessa fonte de além. Em coluna redonda, ergue-se até certa altura; nesse nível fraciona-se e já recai sobre o tanque: mas tanto à subida como à descida se conforma a água com a mesma lei, que vem a ser o princípio da gravitação. De maneira análoga, aqueles princípios que à primeira vista nos impelem o espírito para o ceticismo quando levados até certo ponto reconduzem os homens ao senso comum[9].

Grande seria, de fato, a extravagância de Berkeley, se sua filosofia nada mais fosse do que a redução simples de coisas a idéias. Como mostrou Martial Guéroult[10], o equívoco freqüente a respeito de Berkeley, ao qual Kant não escapou, deriva da confusão entre duas etapas diferentes de seu itinerário reflexivo: a redução das coisas a idéias é apenas um momento preparatório de uma reflexão que visa principalmente a redução de idéias a coisas. *Esse est percipi* significa não apenas a redução de toda transcendência à imanência da consciência, mas, também, uma vez terminada a primeira etapa da reflexão, a justificação do fenômeno da transcendência e do próprio senso comum. A tese idealista não é incompatível com o fenômeno da transcendência e a evidência comum, salva, é perfeitamente justificada. Como a água da fonte que retorna sempre ao ponto donde é lançada, o idealismo volta a coincidir com a "filosofia" do senso comum. A mão de Moore, agitada diante dos olhos de Berkeley, não lhe pareceria um poderoso argumento contra suas idéias.

---

[9] Cf. Berkeley, *A New Theory of Vision, and other Writings*, Everymen's Library, p. 302-303; trad. port.: Col. Pensadores, Abril, p. 125.

[10] Cf. Martial Guéroult, *Berkeley, Quatre Études sur la Perception et sur Dieu*, Aubier, em particular p. 23-25.

Mas, se assim fizéssemos, mais uma vez seríamos injustos para com a filosofia do senso comum, pois esta objeção contra a representação do idealismo não compromete de modo algum o seu projeto essencial. O adepto da filosofia do senso comum poderia perfeitamente responder, e com razão, que o verdadeiro horizonte da crítica ao idealismo é inteiramente diferente: o delírio da filosofia não consistiria no conteúdo paradoxal de suas teses — não é a *resposta* idealista que é extravagante, mas a pergunta que a precede e que a torna necessária. O desvio começa quando se considera o mundo como problemático ou insuficientemente fundado, com uma aparência a ser salva por uma instância supostamente superior. Mais importante do que o erro idealista, é o falso problema cuja "solução" determina o idealismo: só para quem está fascinado pelo falso problema do fundamento último, é que os argumentos do senso comum podem parecer "simplórios".

Em última análise, nada nos obriga a contradizer positivamente o idealismo, bastando-nos mostrar a vacuidade dos problemas que o atormentam: um pouco como Wittgenstein, que recomenda o silêncio a respeito daquilo sobre o que não se pode falar. Ou como Bergson que, no entanto, é bem pouco amigo da filosofia do senso comum, mas cujos argumentos contra a tradição da filosofia levam água para o moinho de seu adversário, em sua luta contra o idealismo[11]. Também para Bergson não há qualquer ingenuidade em assumir sem escrúpulo o pleno da experiência: pelo contrário, todos os falsos problemas em que se debate a razão metafísica derivam de um abuso de autoridade do princípio de razão suficiente, que supõe gratuitamente uma espécie de paradoxal prioridade epistemológica e ontológica do nada sobre ser e do possível sobre o real. Quando transposta para o plano da especulação (pois na realidade ela é como que um postulado da *prática* em

---

[11] Bergson é inimigo da filosofia do senso comum na exata medida em que é inimigo do racionalismo ocidental. O racionalismo não se opõe ao senso comum e, pelo contrário, exprime, como ele, a "metafísica original do gênero humano". Metafísica natural, porque radicada nos mecanismos e nas necessidades do organismo e da espécie em seu esforço pela dominação da matéria. É essa projeção da verdade da *práxis* da adaptação para o plano da especulação que a transforma em ilusão, dando conta tanto da redução materialista e mecanicista, quanto da *h"bris* idealista, em seu insensato projeto de deduzir e produzir *ex nihilo* a totalidade do real. Cf., em particular, o Cap. IV da *Evolução Criadora*.

geral), essa "evidência" do nada é signo de patologia, e as angústias da metafísica pedem mais uma *terapia do que uma resolução teórica*:

> Falo desses problemas angustiantes e insolúveis que não dizem respeito ao que é, que se referem mais ao que não é. Tal é o problema da origem do ser: "Como é possível que qualquer coisa exista — matéria, espírito, Deus? Foi preciso uma causa, e uma causa de uma causa, e assim indefinidamente". Remontamos então de causa em causa; e, se nos detemos em qualquer parte, não é porque nossa inteligência nada mais busca para além, é que nossa imaginação acaba por fechar os olhos, como sobre um abismo, para escapar à vertigem (...) Lembremo-nos daqueles (*Rappelons nous le douteur qui...*) que fecham uma janela, depois retornam para verificar a verificação, assim por diante. Se lhe perguntarmos seus motivos, ele nos dirá que teria podido reabrir a janela cada vez que tratava de fechá-la melhor. E se ele é filósofo, ele intelectualizará a hesitação de sua conduta neste enunciado de problemas: "Como estar certo, definitivamente certo, que fizemos o que queríamos fazer"? Mas a verdade é que sua capacidade de agir está lesada, e é este o mal de que sofre: ele não tinha mais do que uma "meia-vontade" de realizar o ato, e esta é a razão por que o ato, uma vez realizado, deixa-lhe apenas uma meia-certeza. Pois bem, o problema que este homem se põe, nós o resolvemos? Evidentemente não, mas nós não o colocamos: aí está nossa superioridade. À primeira vista, poder-se-ia crer que há nele mais do que em mim, pois um e outro fechamos a janela e ele levanta, ainda, uma questão filosófica, enquanto eu não. Mas a questão que se acrescenta, nele, à tarefa realizada representa somente o negativo; não se trata do *mais* e sim do *menos*; é um déficit de vontade. Este é exatamente o efeito que produzem em nós alguns "grandes problemas", quando nos recolocamos no sentido do pensamento criador[12].

Pouco importa aqui o que significa essa "*pensée génératrice*". O que importa é o procedimento de desqualificação dos "profundos" problemas da filosofia, que se obtém através de uma gênese psicológica de

[12] Cf. H. Bergson, *Oeuvres*, Paris, PUF, p. 1304-1305; trad. bras.: Col. Pensadores, Abril, p. 140-141.

sua formulação. E que não deixa de lembrar um procedimento análogo de Wittgenstein, que esvazia os problemas da filosofia através da gênese *lingüística* de sua "profundidade": "Os problemas que nascem de uma falsa interpretação de nossas formas de linguagem têm o caráter da profundidade. São inquietações; estão tão profundamente enraizadas em nós quanto as formas de nossa linguagem; sua significação é tão grande quanto a importância de nossa linguagem. Perguntemo-nos: por que sentimos uma brincadeira gramatical como profunda? (Com efeito, essa é a profundidade filosófica.)"[13]. Mas o curioso é que essa outra genealogia dos falsos problemas da filosofia passa também por um exame e por uma crítica da "autoridade" do princípio de razão suficiente e do fundamento da pergunta pela origem do ser. Depois de uma psicologia, eis-nos diante de uma "lingüística" ou de uma "gramática" do *thaumázein*:

> Sou então levado a empregar frases tais que "como é extraordinário que alguma coisa exista", ou "como é extraordinário que o mundo exista!". Sem deter-me a respeito disto, prosseguiria com uma outra experiência que igualmente conheço e que, sem dúvida, será familiar a muitos dentre os senhores: aquela que poderíamos denominar de experiência de sentir-se *absolutamente* seguro. Designo assim a disposição de espírito em que nos sentimos inclinados a dizer: "tenho a consciência tranqüila, nada me pode atingir, o que quer que aconteça". Permitam-me deter-me na consideração dessas experiências, pois acredito que apresentam as características que tentamos elucidar. A primeira coisa que teria a dizer é que a expressão verbal que lhes damos é sem sentido! Se digo "espanta-me a existência do mundo", faço um mau uso da linguagem. Expliquemo-nos: é perfeitamente claro e correto dizer que me espanto de que algo ocorra, compreendemos todos o que significa dizer que eu me espanto com o tamanho de um cão, quando é maior do que todos que jamais vi, ou que eu me espanto com tudo que é extraordinário — no sentido habitual da palavra. Em todos os casos, espanto-me com o fato de que se produza algo que eu *poderia* conceber que *não* se produziria. Espanto-me com o tamanho desse cão porque poderia conceber, para ele, um tamanho diferente — o tamanho normal — do qual

[13] Cf. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 111.

não me espantaria. Nesse sentido, podemos espantar-nos, digamos, com a existência de uma casa, quando a vemos depois de muito tempo sem vê-la, quando a imaginávamos demolida no entretempo. Mas é um não-sentido dizer que me espanta a existência do mundo, pois não posso imaginar que ele não existe. Naturalmente poderia espantar-me que o mundo circundante seja tal qual é. Por exemplo, se fizesse esta experiência vendo o céu azul, poderia espantar-me que o céu fosse azul, por oposição ao caso em que é cheio de nuvens. Mas não é esse o caso. Espanto-me com o fato de que há um céu, *qualquer que seja*. Poderíamos ser tentados a dizer que aquilo de que me espanto é uma tautologia, isto é, que o céu seja ou não seja azul. Mas dizer que eu me espanto com uma tautologia é simplesmente um não-sentido[14].

Tomando uma via diferente da de Bergson, Wittgenstein confirma as análises de *La Pensée et le Mouvant* e descarta o alcance metafísico do espanto, mostrando que o nada absoluto é rigorosamente inconcebível (notemos, de passagem, que a *conferência sobre a ética* de Wittgenstein foi redigida mais ou menos simultaneamente ao texto de Bergson, no mesmo fim da década de 20 em que Heidegger escrevia, em sentido exatamente contrário, as páginas sobre o nada, de sua conferência sobre a metafísica). Mas, sobretudo, Wittgenstein também insiste na dimensão *patológica* da inquietação metafísica, como transparece nos seus inúmeros textos sobre a crítica da filosofia como atividade terapêutica. Por exemplo, numa frase que seria suscetível de leitura bergsoniana, onde diz que "Não há *um* método filosófico, embora haja efetivamente métodos, como diferentes terapias"[15].

Bergson e Wittgenstein, cada um à sua maneira, visam assim a ilusão filosófica como uma doença, propondo duas etiologias do *páthos* metafísico, seja no emperramento do jogo da linguagem, seja numa diminuição do impulso vital. Longe de nós a idéia de superpor as duas empresas, radicalmente opostas (como se poderia fazer, jogando com o sentido da expressão *Lebensform,* forma de vida, utilizada por Wittgenstein na descrição da linguagem): basta-nos apontar para o fato de

---

[14] Cf. Wittgenstein, *Lecture on Ethics.*

[15] Cf. Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* § 133. Sobre o pluralismo metodológico de Bergson e a dissolução dos falsos problemas da tradição metafísica, ver nosso *Bergson: Presença e Campo Transcendental,* São Paulo, Edusp.

que ambas tratam o idealismo *como alienação,* tal como o faz O. Porchat no "Prefácio a uma Filosofia".

É perfeitamente possível, portanto, descrever a perspectiva do senso comum, sem recorrer às idéias de dogmatismo ou de ingenuidade. Podemos perfeitamente entender a operação de uma filosofia do senso comum como paralela àquela posta em prática — dando mais uma referência *externa* à filosofia do senso comum — por Aristóteles, ao devolver à *epistéme* sua plena autonomia em relação a um saber absoluto ou an-hipotético[16]. Recusar a discussão da existência do mundo e recusar, como o Aristóteles da *Física,* a discussão da existência do movimento, são operações semelhantes: assim como na Física, o senso comum não tem por que dar conta de seus pressupostos a uma instância *supostamente* anterior ou superior. Num caso como no outro, poderíamos dizer com Pascal, que "esta falta de provas não é um defeito, mas uma perfeição".

Mais do que isso, parece perfeitamente aceitável a tese de que a "ingenuidade" do senso comum é, em última análise, uma "invenção" da própria filosofia, sem qualquer fundamento no corpo da vida cotidiana. É o que afirma O. Porchat: "Fazendo-me um homem comum, eu quisera recuperar sua ingenuidade. A ingenuidade que os filósofos lhe atribuem e que tão altivamente desdenham. Mas não a encontrei. Porque ela não passa de uma invenção engenhosa da malícia filosófica. Um mito conveniente à soberba da razão especulativa"[17]. Seria, com efeito, possível e interessante escrever uma história da representação filosófica da não-filosofia, acompanhar a superposição dos diversos perfis que os filósofos atribuem aos seus adversários. O *outro* do filósofo, que na origem era um efeito literário da dramatização dos conceitos e da estrutura argumentativa do diálogo, termina por apresentar-se como um estilo efetivo de existência ou como uma "estrutura da consciência". Trasímaco, o insensato de Sto. Anselmo, Simplício, Gassendi *tal como aparece nas respostas de Descartes*[18] — todas essas figuras da resistência à razão (ou à graça) acabam por superpor-se, dando a ilusão

---

[16] Cf. Oswaldo Porchat, *A Ciência em Aristóteles,* tese inédita, p. 27.

[17] Cf. Oswaldo Porchat, "Prefácio...", p. 52-53.

[18] Cf. René Schérer, *Structure et Fondement de la Communication Humaine,* p. 285. R. Schérer sugere que nem sempre Descartes entende Gassendi. Por seu lado, Gassendi liga-se à "tradição do pensamento livre (...) que, na linha de Char-

de uma estrutura "aí" presente desde sempre. Se o filósofo pode reduzir o saber comum a uma mera sedimentação das filosofias passadas[19], a representação filosófica do senso comum é, ela mesma, de natureza aluvional.

Só poderíamos falar de ingenuidade do senso comum se admitíssemos a idéia de uma "boa" ingenuidade, no sentido, por exemplo, de ignorância ou esquecimento da tradição dos falsos problemas: como a saúde do corpo é o "silêncio dos órgãos", a saúde do pensamento seria o silêncio diante dos "profundos" problemas da metafísica, a neutralização da angústia, isto é, a quietude das paixões metafísicas.

II

> *Quando Wittgenstein ouviu a demonstração dada por Moore da existência do mundo exterior, declarou:* "Os filósofos que negaram a existência da matéria não queriam negar que uso uma cueca sob minha calça"[20].

Pode-se, portanto, contestar legitimamente a imagem do senso comum tal como a apresenta a tradição do racionalismo. Mas, se o senso comum não é o que dele diz o racionalismo, o que é ele na realidade? E se houvesse mais coisas no senso comum do que suspeita a sua "sã" filosofia?

Abrindo o *Vocabulário* de Lalande, encontramos essencialmente três acepções do termo, embora não faltem usos que as articulam num único movimento. Deixando de lado o sentido que o senso comum assume na "psicologia" de Aristóteles (na qual significa a função da alma que, unificando os vários sensíveis "próprios", dá lugar à apreensão simultânea da unidade do objeto percebido e do sujeito que percebe), ele parece oscilar entre dois pólos: ora o senso comum é uma espécie de "razão natural", ora é algo como um "espírito objetivo". Poderíamos designar esses dois pólos respectivamente como *senso comum constituinte* e *senso comum constituído*. De um lado, com efeito, temos a acepção dominante entre os filósofos escoceses ou os ecléticos, para quem "(...) o senso comum é o fundo imutável do espírito, sua natureza essencial, de que a própria razão é apenas o desenvolvimento refletido e expresso". De outro, numa acepção mais recente, "o senso comum é o conjunto das opiniões tão geralmente admitidas, numa época e num meio dados, que as opiniões contrárias aparecem como aberrações individuais, que será inútil refutar seriamente e das quais é melhor rir, se forem fúteis, mas que será melhor tratar *(soigner)* se forem graves".

Qualquer que seja a maneira escolhida para articular essas duas acepções ou para distinguir o constituído do constituinte — principalmente para evitar a confusão entre evidência natural e preconceito amplamente difundido, de que se acusa normalmente, por exemplo, os ecléticos —, podemos, sem dúvida, definir o senso comum como *ortodoxia*, opinião verdadeira ou reta. Nem será necessário, para constituir uma teoria do senso comum, recorrer a uma teoria psicológica ou transcendental, bastando para tanto enumerar, como faz Moore, as opiniões cuja retidão é incontestável.

Mas qual será o critério que nos permitirá escolher, no campo indefinido da *dóxa*, as opiniões verdadeiramente retas, distinguindo-as de efêmeras "ideologias"? Não é fácil, com efeito, traçar uma linha divisória, desde que nos mantenhamos no nível do conteúdo da própria *dóxa*. É o que se pode verificar, por exemplo, no inventário das opiniões comuns, tal como o estabelece o Padre Garrigou Lagrange, em seu livro sobre o *Senso Comum:*

> O Senso comum admite a matéria e o espírito sem perguntar-se muito como a matéria pode operar sobre o espírito e o espírito sobre a matéria; o filósofo, se não encontra uma explicação satisfatória, negará um ou outro dos dois termos. O sentido comum admite que a alma e o

---

ron, recusa a verdade comum; nega um consenso universal, para admitir apenas experiências positivas e individuais". R. Schérer remete o leitor à *Histoire de la Littérature française au 17ème Siècle* (v. I, p. 314) de Adam.

[19] Depois de redigido nosso texto, Paulo Arantes chamou nossa atenção para os textos de A. Gramsci sobre o senso comum. O senso comum é aí definido como sedimentação do pensamento passado — o "folklore" da filosofia — e como o testemunho de uma forma morta de sociabilidade. Mas Gramsci aponta também, numa óptica historicista, para um sentido positivo do senso comum, como o "senso comum do futuro", dimensão prospectiva e "progressista" da consciência social.

[20] Cit. por J. Bouveresse, em *Le Mythe de l'Intériorité*, Paris, Minuit, p. 571; trata-se de uma citação de um trecho de "A Técnica de Moore", de J. Wisdom.

corpo são substâncias sem determinar a relação entre a substância e os fenômenos pelos quais ela se manifesta; o fenomenismo, nascido da necessidade de explicar, não satisfaz a inteligência espontânea. [*Se até aqui Garrigou Lagrange concorda com Moore, doravante o desacordo será crescente.*] O sentido comum distingue a razão imutável e universal da experiência contingente e particular, sem colocar o problema da origem das noções primeiras, e não poderá reconhecer-se nem no racionalismo puro, nem no empirismo, nem no realismo platônico, nem no nominalismo sensualista. O senso comum admite a subordinação da vontade à inteligência (*nihil volitum nisi praecognitum*) e também à liberdade, sem entrever a dificuldade que há em conciliar esses dois termos; nunca será intelectualista-determinista à maneira de um Leibniz, nem um "libertista" à maneira de um Secrétan. O sentido comum respeita o dever e considera legítima a busca da felicidade; não poderia admitir o positivismo utilitarista que nega o dever, como tampouco o racionalismo moral de Kant, que suprime todo outro sentimento fora do respeito à lei. O senso comum sustenta que Deus é absolutamente uno e imutável e, no entanto, que é livre e vivo; condenará os filósofos que, a exemplo de Parmênides, sacrificam a vida e a liberdade à unidade e à imutabilidade: como também aqueles que, como Heráclito e Hegel, fazem do devir a realidade fundamental, negando o valor objetivo do princípio de identidade ou de não-contradição[21].

Eis, portanto, que o senso comum não apenas antecipa a razão, como já desenha o corpo inteiro de uma doutrina. Na difícil passagem da natureza à cultura, do virtual ao atual, a interpretação esquece seu próprio trabalho e acredita encontrar, já dado, um sistema completo de teses e enunciados: trata-se de um senso comum verdadeiramente "ortodoxo". Interrogado pelo filósofo, o senso comum responde que... Mas, como o filósofo não é insensato, é ele próprio que responde às perguntas que formula. *Sua* filosofia será, assim, a filosofia do senso comum — como se torna evidente no texto de Garrigou Lagrange, para quem a loucura começa exatamente onde termina o tomismo, para quem o senso comum é uma *anima naturaliter*

[21] Cf. Garrigou Lagrange, *Le Sens Commun*, Desclée de Brouwer, p. 85-86 (tradução argentina).

christiana. Se a filosofia "inventa" a ingenuidade do senso comum, ela pode também inventar sua sabedoria, ou sua espontânea afinidade com a verdade.

Se se pode "encontrar" o tomismo já pronto, escondido nas dobras do senso comum, é porque se joga com a passagem do implícito ao explícito (de resto, essa idéia de uma *opinião virtual*, não seria ela tão problemática como a idéia de uma dor de dentes inconsciente, a que se refere Wittgenstein?). Ou ainda porque, numa outra face do processo, se joga com a passagem do parcial ao total, com a passagem de algumas opiniões punctuais e discretas para uma "visão de mundo". Passagem que é dissimulada por Garrigou Lagrange, mas que é explicitamente formulada em iniciativas mais cautelosas, como a de Moore, que não deixa de alertar seu leitor:

> Tentei, portanto, enumerar certas crenças gerais sobre o Universo, podendo-se dizer, penso, serem crenças de senso comum; crenças que quase todos nós sustentamos hoje em dia; e não pretendo dizer que estas sejam as únicas perspectivas do senso comum sobre o Universo, mas somente que elas *são* perspectivas que ele sustenta — *algumas* de suas principais crenças. Contudo, tomando-se todas estas crenças em conjunto, elas não implicam uma descrição geral *de todo* o universo: não são uma descrição *de todo* o Universo, no sentido em que eu disse que o primeiro problema da filosofia consistiria em apresentar-nos tal descrição[22].

Não compondo uma descrição completa do universo, as crenças do senso comum, no seu conjunto, não *forçam* uma filosofia, como era o caso do dogmatismo[23] de Garrigou Lagrange. A idéia de uma filosofia implícita só é compatível, com efeito, com a descrição do senso comum como um sistema completo de "teses", mas não pode sobreviver à descrição do senso comum como uma população indeterminada,

[22] Cf. G. E. Moore, *Problemas fundamentais da Filosofia*, Abril, p. 376, Col. Pensadores.

[23] Não utilizamos a expressão *dogmatismo*, aqui, apenas de forma polêmica, aludindo a uma deficiência da argumentação de Garrigou Lagrange, mas referindo também à sua intenção explícita de mostrar a concordância entre o senso comum e os *dogmas do* cristianismo.

lacunar e dispersa, de crenças. Senão, como poderia "conter" uma filosofia? Essa exigência de completude ou de totalidade não é obra apenas de uma filosofia "monista" que postula "relações internas", valendo também na perspectiva dos diversos atomismos ou pluralismos, como é o caso do próprio Moore. Ela não coincide com a recusa das verdades parciais (embora não deixe de levantar a questão associada da diferença entre a compreensão do sentido dos enunciados do senso comum e a "análise correta" do sentido desses enunciados), e pode ser preenchida com uma justaposição de classes de enunciados, que não altera a significação de cada classe tomada isoladamente. Sem forçar uma filosofia, uma ou algumas classes de enunciados do senso comum parecem, todavia, poder *excluir algumas filosofias* — o que determinaria, pelo menos, um sentido negativo ou *reativo* à filosofia do senso comum. Como é, aliás, o caso do saboroso argumento de Moore em "Uma Defesa do Senso Comum" contra o solipsismo, mostrando que ele está condenado a suprimir-se como teoria ou a suprimir realmente a existência dos próprios filósofos.

> Se qualquer uma das classes de proposições em [2] (*que projetam para a comunidade dos egos as proposições em* [1] *que enumeram as "minhas" crenças, que não posso, sem absurdo, deixar de assumir*) é tal que nenhuma dessas proposições dessa classe é verdadeira, então nenhum filósofo jamais existiu, e portanto nenhum deles pode jamais ter sustentado, em relação a qualquer classe, que nenhuma proposição pertencente a ela é verdadeira[24].

Mas defender, como neste caso, o senso comum contra a filosofia — e Moore não o nega, embora não tire do fato a lição que, mais rigoroso, dela retira Wittgenstein — já é transgredi-lo e não parece haver nenhum enunciado, que possa ser aceito como pertencente ao elenco dos enunciados do senso comum, que tenha como objeto a natureza dos enunciados de senso comum. Como observou Wittgenstein, em algum lugar, a filosofia do senso comum só emerge depois da queda, depois que já se provou o fruto proibido da árvore da metafísi-

[24] Cf. G. E. Moore, *Em Defesa do Senso Comum*, Abril, p. 313, Col. Pensadores.

ca, quando a inocência adâmica do senso comum se tornou inacessível — a filosofia do senso comum é a tentativa desesperada de um impossível retorno. Esse "encavalamento" no tempo reaparece, em outro nível, sob forma de dificuldade "lógica": para poder tirar as proposições do senso comum, única maneira de identificar o próprio senso comum, já é preciso dispor do senso comum na forma de critério; ou, para dizê-lo de outra forma, o senso comum deve preceder-se a si mesmo para poder constituir-se. Para formular ainda de forma diferente essa petição de princípio do senso comum, para descrever o senso comum como sistema de classes de proposições, é preciso pressupô-lo já dado como *princípio de classificação*. Que não seja arbitrária essa reiteração do argumento de Menão, é o que se pode verificar, retornando à gênese histórica da própria noção de senso comum — na sua moderna acepção —, durante os séculos XVII e XVIII. Já antes de Reid, em Herbert de Cherbury, é nos seguintes termos que aparece esse novo avatar das *koinai ennoiai* dos estóicos:

> O que trazes contigo aos objetos é o dote paterno da natureza e o saber do instinto natural. Dessa natureza são os signos através dos quais distinguimos o verdadeiro do falso no julgamento do mundo exterior e discriminamos o bem do mal em nossos juízos sobre o mundo exterior". É importante notar que esse "instinto natural", que prefigura a psicologia da crença de Reid, prefigura também, como observa Cassirer, a noção kantiana de *a priori*: "Mas, assim como os dotes anímicos da visão e da audição, do amor e da esperança, permanecem mudos e não se manifestam no exterior por nenhuma espécie de signo, o mesmo ocorre com as verdades fundamentais de ordem geral (*notitiae communes*), que precisamente não são experiências, como demonstra o fato de que sem elas não podemos experimentar nada"[25]. A idéia de princípio virtual é, na verdade, mais compreensível do que a idéia de uma *opinião* virtual; ela remete, para além de um *consensus gentium de facto*, para além de uma "visão popular do mundo", à idéia de um horizonte (regulador) de racionalidade. A idéia de normalidade, implícita na noção de senso comum, não adere aqui a qualquer matéria ou conteúdo, reduzindo-se à mera possi-

[25] Cf. E. Cassirer, *O Problema do Conhecimento*, México, Fondo de Cultura Economica, v. II, p. 339.

bilidade de acordo intersubjetivo, ao ideal de uma comunidade racional. É caminhando nessa direção, que captamos a importância da distinção kantiana entre *Gemeinsinn* e *Gemeiner Verstand*, que desloca a questão do senso comum para fora do campo da *dóxa* e que o situa, por assim dizer, no nível de sua condição de possibilidade:

> O entendimento humano que, como meramente são (ainda não cultivado), é considerado o mínimo que se pode esperar de quem aspira a ser qualificado de homem, goza também da humilhante honra de ser qualificado de senso comum, de sorte que com a palavra *comum* (não só em nossa língua, que dá a este vocábulo uma verdadeira dupla acepção, mas também em muitas outras) se designa o vulgar, o que se encontra em qualquer parte, razão pela qual possuí-lo não constitui um mérito ou uma excelência.
>
> Mas por *sensus communis* há que entender a idéia de um senso comunitário, quer dizer, de uma faculdade de julgar que em idéia (*a priori*) se atém em sua reflexão ao modo de representação dos demais, com o objetivo de ajustar, por assim dizer, seu juízo à razão humana total, subtraindo-se assim à ilusão que, procedente de condições pessoais subjetivas facilmente confundíveis com as objetivas, poderia exercer influência perniciosa sobre o juízo[26].

A freqüência estatística de uma opinião não lhe assegura, nessa nova perspectiva, nenhum privilégio e o senso comum passa a significar a simples possibilidade de *comunicação*, para além do *dissensus de facto* e da dispersão da *dóxa:* a filosofia do senso comum não pode fundar-se numa "sondagem de opinião". Como a Vontade Geral de Rousseau, o senso comum exige uma interpretação não eleitoral e, como observa G. Lebrun a propósito do próprio Rousseau, é possível que o excluído seja justamente o testemunho da comunidade: "Há portanto uma solidão onde só se foge à sociedade para entrever uma sociabilidade de cuja idéia era obscurecida por essa sociedade"[27].

A confusão entre *Gemeinsinn e Gemeiner Verstand*, entre "comunitário" e "ordinário", esse equívoco quanto à idéia de normalidade, é

[26] Cf. *Crítica do Juízo*, § 40, Losada, p. 145, (*tradução argentina*).
[27] Cf. Gérard Lebrun, Kant et la Fin de la Métaphysique, Paris, A. Colin, p. 384.

dificilmente evitada nos projetos de constituição de uma filosofia do senso comum. Se O. Porchat aponta para o perigo e tenta evitar o escolho — não ignorando a variação infinita da opinião no espaço e no tempo — talvez não se possa dizer o mesmo de Moore, que não se preocupa em excluir do campo do senso comum as crenças que são "apenas frutos da tradição e da cultura"[28]. Sem pretender aderir, como Porchat, a um senso comum "natural", Moore não hesita em dar lugar, em seu repertório de certezas, àquelas que derivam da generalização das conquistas do conhecimento científico:

> E acreditamos também, hoje em dia, que a própria terra, e tudo o que está nela ou sobre ela, tão enorme como ela nos parece, é absurdamente pequena em comparação com todo o Universo material. Estamos acostumados com a idéia de que o sol, a lua e todo o número imenso de estrelas visíveis são cada uma grandes massas de matéria, e a maioria muitas vezes maior do que a terra. Estamos acostumados, também, com a idéia de que estão situados a distâncias tão afastadas de nós que qualquer distância ponto a ponto sobre a superfície da terra é absurdamente pequena em comparação. Acreditamos em tudo isso acerca do Universo material: certamente faz parte do senso comum acreditar em todas essas coisas. Contudo, como sabemos, existiu uma época em que de modo algum fazia parte do senso comum acreditar em algumas delas[29].

Com a exceção provável de Alberto Caieiro e de *muitíssima* gente de escolaridade nula (segundo John Forbes, da Unesco, cerca de 800 milhões, isto é, um terço da população terrestre), ninguém o negaria. E, aparentemente, não há o que temer do enriquecimento do senso comum com verdades tomadas de empréstimo à ciência — não é assim, de resto, que ele se engendra historicamente? Pondo de lado sua interpretação historicista, a historicidade do senso comum não o prejudica mais do que a historicidade da ciência prejudica a própria ciência (a não ser que insistamos, como Porchat, numa concepção do senso comum que transcende o movimento da cultura, mas aí seremos obri-

[28] Cf. Oswaldo Porchat, "Prefácio...", p. 51.
[29] Cf. G. E. Moore, *Problemas Fundamentais da Filosofia*, Abril, p. 375, Col. Pensadores.

gados a escolher entre uma interpretação do senso comum como "instinto natural" e sua interpretação como princípio *a priori* — estaremos condenados a optar entre biologismo e idealismo). O que nos preocupa, nesta questão, é outra coisa: é a ambigüidade, apontada por Bachelard, dos intercâmbios realizados entre a cidade científica e a sociedade cultivada. Pensamos aqui na sua descrição do destino mundano da física nos salões do século XVIII[30]. É claro que as condições da divulgação da ciência em nosso século obedecem a outro estilo, mas nem por isso devemos ignorar a deformação sofrida pelos conceitos científicos no momento em que penetram nessa nova atmosfera, quando podem *desintegrar-se*, literalmente. Não é por outra razão que Bertrand Russell, por exemplo, e precisamente num livro de divulgação, alerta seu leitor para o perigo de fazer corresponder apressadamente, aos conceitos da nova física, as noções "figurativas" e ricas de conteúdo da fé perceptiva: "O que conhecemos do mundo físico, diz Bertrand Russell, é, repito, muito mais abstrato do que se supunha"[31]; podemos dizer que, a partir de um certo grau de cientificidade, se a ciência suprime doenças, ela não as substitui por novas. Limitemo-nos, aqui, todavia, a considerar apenas um caso de "comunicação" do saber científico — a psicanálise — sem discutir o problema da cientificidade da obra de Freud, bastando para o que nos interessa reconhecer a sua intenção de cientificidade. É sabido que os conceitos e as teses freudianos penetraram profundamente no *Gemmeiner Verstand*, que a linguagem de Freud acabou por infiltrar-se na linguagem comum (*fulano é um complexado! saca o Édipo!*), mas é igualmente conhecido o destino que receberam na nova atmosfera. Pode-se falar, neste caso, com segurança e sem temer a acusação de *h"bris* ou de espírito pouco democrático, de banalização e esvaziamento do saber. Senão, vejamos como poderíamos descrever, no estilo e na linguagem de Moore, a aquisição, pelo senso comum, da

[30] Cf. G. Bachelard, *La Formation de l'Esprit Scientifique, Contribution à une Psychanalyse de la Connaissance Objective*, Paris, PUF. Bachelard cita em particular o início *de La Nature et Présage des Comètes* de Claude Comiers, onde podemos ler: "*Puisqu'à la Cour, on a agité avec chaleur, si Comète était mâle ou femelle, et qu'un des maréchaux de France, pour terminer le différend des Doctes, a prononcé, qu'il était besoin de lever la queue à cette étoile, pour reconnaître s'il faut traiter de la ou de le* (...)".

[31] Cf. Bertrand Russel, *O ABC da Relatividade*, Rio de Janeiro, Zahar.

nova crença do inconsciente: "Cremos ou sabemos, hoje, que o que cremos ou sabemos não é o que cremos ou sabemos". Proposição que introduz um mínimo de inquietação ou de negatividade no sereno coração do senso comum.

Insistir desta maneira na descontinuidade entre o conhecimento científico e a consciência comum não implica necessariamente optar por uma filosofia de tipo racionalista-idealista (daquelas para as quais a história do Egito é a história da Egiptologia) ou transformar o realismo numa forma de ilusão. Mesmo nas formas extremas de idealismo, não se ignora que a explicação não suprime de forma alguma o explicado — no dizer de Fichte, explicar a montagem e o funcionamento do relógio que trago no bolso não faz com que ele *desapareça* de meu bolso. O idealista não é um prestidigitador, nem pode ser comparado com um farmacêutico louco, que faria seu cliente engolir a bula em vez do remédio[32]. Sem o idealismo de Fichte, é o que diz Canguilhem num belo parágrafo: "O ser vivo não vive entre leis, mas entre seres e acontecimentos que diversificam essas leis. O que suporta o pássaro é o galho, não as leis da elasticidade. Se reduzirmos o galho às leis da elasticidade, não podemos mais falar de pássaro, mas de soluções coloidais (...) A ciência explica a experiência, mas não a anula"[33]. Do mesmo modo, não é preciso ser "fenomenólogo" para reconhecer que a construção da física não dissolve a efetividade da minha percepção das coisas. O trabalho do "racionalismo aplicado" não convida a um realismo de segundo grau, não atribui aos produtos de seu trabalho a densidade ontológica do número — numa palavra, sua fenomenotecnia não compete com a fenomenologia da percepção. Descontinuidade não significa rivalidade ou contradição e a experiência comum só poderá ser interpretada como alucinação se for definida como *conhecimento*.

É por isso que não se pode estabelecer uma teoria positiva do senso comum como forma de conhecimento. E não é por acaso que, desde antes de Kant, a reflexão sobre o senso comum começa a girar em torno do juízo de gosto, isto é, naquele domínio em que a idéia de co-

[32] J. G. Fichte, *Comunicado Claro como o Sol ao Grande Público, onde se Mostra em que Consiste Propriamente a Novíssima Filosofia*, Abril, p. 59-114, Col. Pensadores.

[33] Cf. G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 131, (ed. ampliada).

munidade se constitui por assim dizer *aquém* da esfera do conhecimento, da objetividade já dada ou da universalidade do conceito. Nesse sentido, não é a objetividade ou o conceito que torna possível o acordo intersubjetivo — pelo contrário, o senso comum, abrindo a possibilidade da comunicação em geral, abre a possibilidade do conceito e da objetividade. Mas se a idéia de senso comum assume assim significação[34], sem implicar a vã expectativa de um acordo real entre os homens em suas opiniões, ela proíbe a esperança de reconstituir (como querem, cada um à sua maneira, o padre Garrigou Lagrange, Oswaldo Porchat e Moore) uma "metafísica natural do gênero humano".

A consulta que fazemos ao senso comum nada nos informa, portanto, a respeito do mundo, deixa "as coisas como estão" e, a nós, no grau zero da filosofia. É por isso que podemos colocar em dúvida que haja um *progresso* no itinerário ou na conversão descritos no "Prefácio a uma Filosofia". Nesse texto, renunciando à sua condição, o filósofo descobre, entre perplexo e maravilhado, o amplo espaço do mundo comum (fazendo com que o leitor, intrigado, se pergunte onde ele estava antes). Trata-se de um verdadeiro despertar — passagem do *ídios kósmos* ao *koinòs kósmos* —, que permite depois retornar à filosofia com um andar mais seguro. Mas, para que tenha havido um verdadeiro progresso, é necessário supor que a andança pela terra dos homens tenha garantido algo mais do que o mero reconhecimento da própria humanidade, que ela tenha permitido o acúmulo de um saber positivo. Mas esse saber a que se alude discretamente é de natureza misteriosa, já que Porchat não se permite a facilidade de postular qualquer *consensus gentium* e já que, para além de sua manifesta desconfiança em relação à ciência (ou a certo uso especulativo da ciência), não esconde também sua desconfiança diante da cultura dominante e seu desacordo com inúmeras crenças do senso comum. Só nos resta supor que esse saber consiste na recusa da autoridade ilimitada do princípio de razão suficiente, que ele consiste em saber que "há...", sem determinação efetiva *do que é que há*. — O mundo, o mundo! responder-me-ão, certamente. Ao que poderia redarguir, mas agora de maneira mais incisiva: — mas quem jamais disse o contrário? Se se pode falar de consenso quanto à existência do mundo — e de um mundo "habitado", *koinós* — o mesmo não acontece com a significação ou a interpretação dessa existência. De nada adianta consultar o senso comum a respeito do significado de sua "tese" muda, já que qualquer resposta à questão nos expulsa para fora de seu espaço, para uma filosofia tão "monádica" como qualquer outra.

A necessidade da distinção entre a tese e sua interpretação ou análise é reconhecida por Moore e acaba por comprometer radicalmente sua defesa do senso comum:

> Como sustento que a proposição "existem e existiram coisas materiais" é quase certamente verdadeira, mas que a questão de como se deve analisar essa proposição é uma questão para a qual nenhuma resposta que se apresentou até aqui está de algum modo próxima de ser certamente verdadeira; assim sustento que a proposição "existem e existiram muitos egos" é quase certamente verdadeira, mas que aqui também todas as análises dessa proposição que foram sugeridas pelos filósofos são altamente duvidosas[35].

Os idealistas e os céticos diziam coisa muito diferente? De que nos serviu o trabalhoso inventário dos truísmos de que partiu Moore, se no

---

[34] Não queremos dizer, com isto, que a simples alusão à forma da intersubjetividade faz desaparecerem todas as aporias. Jules Vuillemin, por exemplo, observa que a dialética entre *conceito* e *comunicação* nas *Meditações Cartesianas* de Husserl envolve uma dificuldade incontornável: "De um lado, nós buscamos a origem dos conceitos e acreditamos descobri-la na necessidade de comunicação. De outro, a gênese da própria comunicação nos remete à formação do conceito e o conhecimento na universalidade conduz dialeticamente à cognição no conceito e na unidade do objeto. Ora, esse círculo não é justamente aquele que encontra a *5ª Meditação Cartesiana* de Husserl? Queremos, com efeito, escapar ao círculo apofântico-predicativo fundando a unidade do objeto intencional no encontro e no 'reconhecimento' das diferentes consciências: o objeto físico é então definido como o 'correlato ideal de uma experiência subjetiva idealmente concordante'. Mas o círculo reaparece num nível superior e à questão 'Como é possível que meu Ego no interior de seu próprio ser possa de algum modo constituir o outro como lhe sendo estranho, isto é, possa conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do Eu-mesmo concreto que o constitui', nós somos obrigados a responder remetendo a evidência de outrem em direção do correlato das sínteses concordantes. O *alter ego* que deve constituir a verdade da relação entre o ego e o objeto aplica ele próprio essa relação ao princípio de sua verdade, enquanto ele próprio é constituído como o objeto. O critério da universalidade é incapaz de assegurar seu próprio fundamento". Esse texto, de *L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne*, Paris, PUF, p. 253), é citado e comentado por René Schérer, op. cit., p. 269 e segs.

[35] Cf. Moore, op. cit., p. 330.

final e ao cabo nos reencontramos no ponto de partida de qualquer filosofia? Moore reitera, aqui, o grave equívoco de Samuel Johnson a propósito de Berkeley. Ao abrir o espaço que separa o sentido do enunciado de sua análise correta, Moore abre o campo de entrada de toda problemática filosófica, tornando-se ele próprio vulnerável às críticas que endereça à filosofia tradicional[36]. De fato, o senso comum não sobrevive à queda metafísica e, com a referida diferença, torna-se visível a falha no coração do diamante ou, para permanecer mais perto do humor johnsoniano, a rachadura do pedregulho. Na sua análise da significação da tese do mundo, Moore não pode evitar as alternativas clássicas da interpretação metafísica dos "dados dos sentidos", do fenomenismo, do realismo etc. Estamos novamente no espaço que deveríamos ter abandonado e, dentro dele, não mais temos a guiar-nos o farol das crenças do senso comum — estamos novamente em terra incógnita, *ubi exsunt leones, cujo* mapa só podemos construir, se tal parecer necessário, com nossos próprios recursos, numa empresa absolutamente solitária.

Nesse sentido, parece que só podemos endossar a observação com que Lalande encerra o verbete *senso comum* de seu *Vocabulário:* "É certo que o senso comum (...) não poderia ter nenhuma autoridade filosófica: mas a idéia de uma comunidade de natureza intelectual entre os homens (seja comunidade original, seja comunidade ideal) parece ser uma idéia que nem a lógica, nem a psicologia podem dispensar".

III

Comme l'homme est un être raisonnable, il y a des chances pour que ce que tout le monde pense (...) ne soit pas déraisonnable; et on a intérêt, en tout cas, à ne pas se singulariser[37].

J. Lachelier

Mas voltemos ao "Prefácio a uma Filosofia", cuja inspiração, como já sabemos, é bem diferente daquela que anima a iniciativa de

[36] Cf., p. ex., O. K. Bouwsma, "Moore's Theory of Sense-Data", em *The Philosophy of G. E. Moore,* 1942.

[37] Cf. verbete "senso comum" do *Vocabulário* de A. Lalande.

Moore. Para melhor situar sua originalidade, detenhamo-nos brevemente na maneira pela qual Porchat recupera a célebre máxima popular: *primum vivere, deinde philosophare.* A máxima, em si mesma banal, deixa de sê-lo no contexto em que é utilizada e exige todo um trabalho de interpretação. Que significa *vida* e *filosofia,* no uso particular que o "Prefácio" faz dessa proposição? Qual o destino que daí deriva para a noção de senso comum? Em si mesma, a máxima parece impor uma perspectiva empirista e hedonista, simetricamente oposta, como já se observou,[38] à decisão cartesiana de não procrastinar indefinidamente a hora da filosofia, de filosofar *pour une bonne fois,* a fim de poder, a seguir, bem viver, ou seja, viver segundo a razão e na felicidade. Mas Porchat lança mão da máxima dentro de uma estratégia que não é propriamente anticartesiana e que se revela de maneira mais clara no contraponto com o Espinosa do *Tratado da Reforma do Entendimento.* Ao "quando a experiência me ensinou que os acontecimentos da vida cotidiana são vãos e fúteis" do texto de Espinosa, responde o "Prefácio" com a descoberta da riqueza da vida cotidiana e *da futilidade de uma certa filosofia.* Curiosamente, em sua ruptura com a filosofia entendida como "vida contemplativa" (Porchat fala do "ócio" da metafísica), o "Prefácio" nos conduz para a vizinhança de Nietzsche, com o reconhecimento do *caráter confessional* de toda filosofia. *Primum vivere* significa, então, a recomendação de não reprimir o caráter confessional da filosofia ou de não esconder que a filosofia "exprime" de algum modo a "situação" do filósofo. Se é preciso viver antes de filosofar, é para que o filósofo não se esqueça de sua circunstância e de sua contingência, como o fazem os "sacerdotes leigos do *lógos*".

De uma certa maneira, esse modo de articular filosofia e vida remete menos ao horizonte do empirismo ou do hedonismo, do que ao do *romantismo.* E não pensamos, ao dizê-lo, apenas na *estetização* da vida cotidiana, que o texto aponta como uma das conquistas da ruptura com a filosofia. O leitor há de pensar que essa aproximação é pelo menos estranha. Com efeito, a filosofia proposta pelo "Prefácio" é eminentemente terrestre e, redignificando a prosa do mundo, não privilegia metafisicamente a poesia e expurga a idéia de vida de qualquer sig-

[38] Cf. Sarah Kofman, "Philosophie Terminée, Philosophie Interminable", em *Qui a Peur de la Philosophie?,* Paris, Flammarion, p. 18.

nificação "noturna" ou indiretamente religiosa. Nem por isso deixa de marcar sua predileção pelo imediato, a saudade da boa continuidade da vida pré-reflexiva, *e a concepção da reflexão como doença.* O retrato que o "Prefácio" nos apresenta da alienação filosófica reproduz, na realidade, exatamente a imagem romântica de Hamlet. Aquela mesma imagem que Freud tinha de destruir, para abrir o campo da teoria do inconsciente, através de uma nova leitura do "complexo" Hamlet-Édipo:

> A concepção que predomina hoje, e que foi proposta inicialmente por Goethe, é que Hamlet representa o tipo do homem cuja fresca energia ativa (*frische Tatkraft*) é paralisada pelo desenvolvimento excessivo da atividade intelectual ("se estiola sob a pálida sombra do pensamento"). Segundo outros, o poeta tentou representar um caráter doentio, irresoluto, pertencente ao domínio da neurastenia. Mas o desenvolvimento da peça nos ensina que Hamlet não deve de modo algum aparecer como uma pessoa completamente inapta para a ação[39].

Contra o predomínio da mediação, da reflexão, da representação, contra o *logocentrismo da metafísica ou contra a natureza hamletiana da filosofia moderna, Porchat reconheceria o caráter saudável da proposição goetheana — Im Anfang war die Tat.* Tal é o contexto do profundo antiintelectualismo do "Prefácio", que nada tem de "irracionalista" (é de se notar, todavia, que o *páthos* humanista do "Prefácio", assim como a excessiva insistência nos temas da "finitude" e da "situação", levou alguns leitores a pensar equivocadamente num Porchat "existencialista" — equívoco, dado o "objetivismo" do autor, mas que se fundamenta de algum modo e se justifica parcialmente na sua concepção dramática da filosofia). É que ele apresenta uma solução não-romântica a um problema que, em si mesmo, é romântico. O "Prefácio" é uma espécie de *Erziehungsroman,* de narrativa da reeducação do filósofo, reconvertido ao real, depois de ter sido vítima das Ilusões da Representação ou do *Theatrum Philosophicum. À* sua maneira os *Lehrejahre* de Oswaldo Porchat reproduzem os de Wilhelm Meister de Goethe.

[39] Citado por J. Starobinski, "Hamlet et Freud", *Temps Modernes,* nº 253, jun. de 1967, p. 2118-2119.

Como o *Heinrich Von Ofterdingen* de Novalis pode ser interpretado como uma viagem exatamente inversa à de Wilhelm Meister, talvez seja oportuno recolocar o problema da *normalidade,* que é o *télos* de todos esses itinerários pedagógicos, através de uma alusão a uma curiosa frase do poeta romântico. Novalis diz que "A essência da doença é tão obscura quanto a essência da vida". Essa proposição tem a virtude de problematizar as oposições entre saúde e doença, normalidade e patologia que a definição de senso comum de Porchat pressupõe sem discutir. À primeira vista, a idéia de normalidade (como a de doença) não parece abrigar nenhuma obscuridade, *transparente como a própria vida,* que se opõe à filosofia. Em que consiste esta filosofia do senso comum, senão na afirmação da transparência da vida cotidiana, em sua oposição à obscuridade da filosofia? *Primum vivere, deinde philosophare,* rir da filosofia — tudo está claro e o riso exprime uma forma de apreensão imediata do aberrante, intuição e sinal de alarme, que serve para indicar a necessidade do trabalho retificador do terapeuta. Tudo isto está implícito na noção de senso comum, como mostra o *Vocabulário* de Lalande: "(...) o *senso comum* é um conjunto de opiniões tão geralmente admitidas, numa época e num meio dados, que as opiniões contrárias aparecem como aberrações individuais, que será inútil refutar seriamente e das quais é melhor *rir,* se forem fúteis, *mas que será melhor tratar* (soigner) *se forem graves*" (nós grifamos)[40]. No limite do discurso, naquela linha que o separa do silêncio, o riso desempenha uma função normalizadora: através do riso, o senso comum delimita o campo do "razoável" em filosofia. O curioso é que, ao fazê-lo, o senso comum manifesta um inesperado platonismo. Que era a dialética, com efeito, senão uma forma de disciplinar o discurso, à luz de uma instância extradiscursiva? De que lado estaria o filósofo do senso comum, diante do duelo entre Sócrates e os Sofistas? Quer se trate da visão da idéia na carta VII de Platão, quer se trate da evidência "natural" do mundo do "Prefácio", para o filósofo platônico e para os "filhos da terra"[41], desde início dispomos de um critério exterior à linguagem que nos permite

[40] Ver, no verbete do *Vocabulário,* o contexto polêmico da afirmação.

[41] Gérard Lebrun alude à possibilidade de mostrar como "platônicos e *filhos da terra* sempre foram velhos cúmplices", embora alerte que, ao tentar essa demonstração, a gente se submete a receber "pauladas de todos os lados". Cf. "L'Idée d'Epistémologie", *Manuscrito,* nº 1.

hierarquizar os diversos discursos, reduzir a diáspora das linguagens e submetê-las ao monismo da Verdade. Mas, para que ela seja suscetível de apreensão imediata (ou para que o riso possa ter *este* uso filosófico, que não é o único), a norma tem que ser definida como essência ou como freqüência, em todo caso, como um *dado*.

No limite, a aberração é risível e inefável pela mesma razão. Mas só pode sê-lo porque se esquece a natureza *polêmica* da idéia de normalidade. "Polêmica" não porque é controversa ou obscura (o que não deixa de ser, como nos lembra Novalis), mas porque é efeito de uma atividade, ou de várias atividades normalizadoras, que trabalham um campo prévio, em si mesmo indiferente à oposição entre normal e patológico. A simples atenção às primeiras significações do normal e da normalidade é rica de conseqüências para a determinação dos conceitos correspondentes, como observa G. Canguilhem, quando retoma o problema de seu antigo livro sobre *O Normal e o Patológico*:

> O normal não é um conceito estático ou pacífico, mas um conceito dinâmico e polêmico. Gaston Bachelard, que se interessou muito pelos valores em sua forma cósmica ou popular, e pela valorização segundo os eixos da imaginação, percebeu bem que todo valor deve ser ganho contra um antivalor: "A vontade de limpar deseja um adversário à altura". Quando se sabe que *norma* é a palavra latina que traduz esquadro e que *normalis* significa perpendicular, sabe-se quase tudo o que é preciso saber sobre o domínio de origem do sentido dos termos "norma" e "normal", exportados para uma grande variedade de domínios outros. Uma norma, uma regra, é o que serve para endireitar, para *dresser* e *redresser*. Normar, normalizar é impor uma exigência a uma existência, a um dado, cuja variedade, cujo disparatado se oferecem, para o olhar da exigência, mais como hostil do que como estranho. Conceito polêmico, com efeito, esse que qualifica negativamente o setor dado que não entra sob sua extensão, embora pertença à sua compreensão. O conceito de reto (ou de direito), quer se trate de geometria, de moral ou de técnica, qualifica o que resiste à sua aplicação como torcido, tortuoso ou esquerdo[42].

[42] Cf. G. Canguilhem, op. cit., p. 176-177; é difícil traduzir *dresser* e *redresser* para o português, neste contexto, já que Canguilhem quer sublinhar a simultaneidade da significação moral e material. *Dresser* significa tanto educar como restituir a verticalidade, enquanto *redresser* significa tanto re-erguer, quanto reformar e corrigir.

Se assim é, podemos perguntar o que significa, precisamente, para uma opinião, ser tortuosa ou reta, o que significa, enfim, *ortodoxia*. Em outros termos, qual é o alcance da idéia de normalidade *em filosofia*? Não se trata, para nós, ao lembrar que norma significa, antes de mais nada, esquadro, de sugerir que o uso pré-crítico da idéia de normalidade conduz a uma filosofia "quadrada" ou "enquadrada". O que importa é mostrar que esse uso da idéia de normalidade deixa escapar o fato de que ela não pode jamais ser pensada como um dado primitivo, ou seja, como *anterior* ao desvio patológico. Mais do que isso, G. Canguilhem mostra como essas noções não pertencem propriamente ao arsenal do pensamento objetivo, já que remetem necessariamente para além do fato, ao universo do valor. E é por essa razão que elas jamais poderão adquirir conteúdo empírico e que a normalidade nunca poderá ser apreendida como um *dado*. Ao dogmatismo que consiste em definir o senso comum como acervo de "opiniões retas", corresponde, ponto por ponto, o erro teórico que consiste em atribuir conteúdo empírico à idéia de normalidade.

Dogmatismo ou erro teórico de graves conseqüências, que põe em perigo o ideal da tolerância (que nos parece, pelo menos, "razoável"), numa nova figura da *hýbris* filosófica. Porchat nos lembra de uma falácia filosófica de resultados práticos odiosos, e que consiste essencialmente na "explicação" da resistência teórica do outro: na versão teológica ou na versão política (mas tratar-se-ia, efetivamente, de versões diferentes?) a desqualificação psicológica, moral ou "sociológica" da opinião adversa. E Porchat tem razão ao se insurgir contra esse gênero de "argumento". Mas, ao explicar a filosofia contrária, ou seja, o idealismo, como "alienação" ou como aberração do espírito como uma "paranóia inconsciente", será que recorre a um procedimento muito diferente? Tudo isso não nos faz lembrar da contemporânea semiologia das doenças mentais, tal como é concebida pela psiquiatria soviética? Onde nos leva, isto de decidir da saúde mental, através dum inventário de opiniões? Não seria esta uma maneira *muito grave* de rir da filosofia?

O riso, com efeito, parece ter a virtude de nos manter incólumes diante da tentação da *hýbris* filosófica e é ele que garante a cumplicidade entre o autor do "Prefácio" e a jovem trácia contemporânea de Tales. Estando do lado da jovem trácia, o adepto da filosofia do senso comum dá a si mesmo uma espécie de atestado de modéstia. O elogio do senso comum é, também, um elogio da humildade do pensamento. Mas Por-

chat não deixa de lembrar o caráter *orgulhoso* de sua modéstia, confirmando a observação de Pascal, segundo o qual "poucos falam humildemente da humildade". Aparentemente modesto, o filósofo do senso comum não quer ser *mais* do que os outros homens; quer ser apenas como eles, um homem entre homens. Mas é esse "apenas" que não é inocente, já que o filósofo não pode querer ser *exatamente* um homem comum, obrigado que é a reproduzir "à distância" a sua atitude. Declarando assumir "criticamente" as verdades do senso comum, o filósofo ganha, na realidade, duas batalhas simultaneamente, evitando para si, com a necessidade da escolha, qualquer sacrifício: garantir a finura e o rigor da análise conceitual, sem perder a olímpica simplicidade e clareza do senso comum (mas não era essa justamente a pretensão do arquinimigo, ou seja do bispo Berkeley?). Essencialmente democrata, conserva todavia o amor aristocrático pelo refinamento e pela distinção; recusando a divergência entre as duas perspectivas, o filósofo se comporta como criança ou como o sofista de Platão, que não renunciava a querer "as duas coisas ao mesmo tempo". Não é, literalmente, o que diz Porchat? Que se o leia, quando descreve a simplicidade do caminhar do filósofo convertido à "visão comum do Mundo", essa "simplicidade que é, talvez, o fruto de uma requintada sofisticação"[43]. No que não seria o único, se dermos crédito ao que diz Ernst Gellner da "*analytical philosophy*":

> O que constitui o verdadeiro atrativo dessa teoria é a mescla de vigoroso e turrão senso comum johnsoniano, a firme negativa de pronunciar qualquer coisa fora do senso comum, com o imenso refinamento e sofisticação da teoria da significação que garante essa negação — sofisticação única que pretende ver claro através das falácias e ingenuidades que a maioria dos filósofos do passado pressupôs. Assim, nós nos encontramos, de uma só vez, do lado do saudável senso comum, e na altura dos intelectuais, eclipsando mesmo a sofisticação deles! Não se deve estranhar que uma doutrina, que tanto oferece, tenha sido acolhida com tanto entusiasmo[44].

Que a pretensão de *gagner sur les deux tableaux*, como dizem os franceses, seja algo desmedida, é o que se percebe logo que um interlo-

[43] Cf. O. Porchat, "Prefácio...", p. 58.
[44] Cf. E. Gellner, *Palabras y Cosas*, p. 48 (tradução espanhola).

cutor meio chato formule a seguinte questão: — com que direito pode você falar em nome do senso comum ou, o que mostra melhor a gravidade da coisa, *em meu nome*? Diante do discurso do senso comum, tal como o inventa o seu filósofo, só me resta render-me ou confessar minha loucura. Com efeito, aparentemente desarmado, nada nos bolsos ou nas mãos, reivindicando como único bem aquele que é o melhor distribuído entre os homens, o filósofo do senso comum reivindica, com o *bom senso*, o privilégio da universalidade: "Quem escutar, não a mim, mas ao senso comum, saberá que (...)". Como bem observou Deleuze, Eudoxo e Epistêmon são uma e a mesma personagem. O autoritarismo que Nietzsche diagnosticou no discurso do racionalismo grego permanece integralmente, depois da revolução aparente promovida pela filosofia do senso comum.

Autoritarismo tanto mais visível e gritante, quanto não mais traz junto de si a caução do Absoluto ou do Uno transcendente, quanto passa a revelar a dimensão moral-pedagógica do senso comum enquanto *ideal*. Dimensão a que alude o verbete do *Vocabulário* de Lalande, sem todavia analisá-la diretamente. O *Vocabulário* alude a um traço da noção contemporânea do senso comum, que teria chegado até nós de sua origem latina, como ilustra a recomendação retórica de Cícero, quanto à escolha dos argumentos, de evitar de *a vulgari genere orationis atque consuetudine sensus communis abhorrere*. Mas, mais interessante do que a recomendação retórica de Cícero, que pede ajustamento do discurso às expectativas do senso comum, é a recomendação por assim dizer simétrica e complementar de Quintiliano, a respeito da formação do próprio orador, citada ainda no *Vocabulário*: *Sensum ipsum, qui communis dicitur, ubi discet, cum se a congressu, qui non hominibus solum, sed et mutis animalibus naturalis est, segregarit* (o próprio senso, que é chamado de comum, onde ele o aprenderá se se isolar do convívio que é natural não só para os homens, mas também para os animais mudos?). Para nossos fins, será interessante restituir a frase de Quintiliano ao seu contexto, no primeiro livro das *Instituições Oratórias*, num item consagrado à discussão de onde será mais útil educar o orador, em casa ou na escola[45]. O texto multiplica as razões que militam em favor

[45] Cf. Quintiliano, *Institutiones...*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, p. 17.

da educação "pública": como o orador está fadado a viver *in maxima celebritate et in media re publica*, é claro que desde cedo deve familiarizar-se com a freqüentação dos outros homens e evitar empalidecer numa solitária *et umbratica vita*. A solidão deve ser de todos os modos evitada e a mente exercitada em situação pública, sob pena de enlanguecer ou enferrujar-se, como num lugar sem sol, ou então de inflamar-se de vazia persuasão, pois *necesse est enim nimium tribuat sibi, qui se nemini comparat* (pois é forçoso que muito atribua a si, quem não se compara a ninguém).

Embora *natural*, pois mesmo os animais mudos fogem à solidão e buscam o convívio, a sociabilidade é alvo de uma prática pedagógica: inscrito na natureza, o senso comum tende a perder sua *frische Tatkraft*, e ver seu espírito "estiolar-se sob a sombra do pensamento", de um pensamento, ele mesmo, sombrio e inflado por *inani persuasione* (poderíamos lembrar, para continuar esse jogo secular das metáforas do sol e da sombra, a frase em que Porchat nos fala da "sombra idealista [que] tem obscurecido secularmente a razão ocidental"). De qualquer maneira, o elogio da educação em comum e o elogio do senso comum (uma e a mesma coisa) partilham a mesma devoção pela sociabilidade instituída, não põem em questão o estilo corrente de socialização e excluem de início *a óptica do solitário:* Rousseau e Nietzsche, para não falar em Chestov, estão descartados desde sempre. Não queremos aqui opor Rudyard Kipling a Quintiliano, ou o menino lobo ao jovem orador *en herbe*, mas lembrar que é difícil, hoje, pensar a sociabilidade como natural e que a *Paidéia* há muito perdeu seu fundamento cósmico ou sobrenatural. Basta que lembremos o *Emílio* que, de qualquer modo, permanece o clássico da nossa pedagogia e que justamente inverte a proposição de Quintiliano, precisamente por colocar em questão o caráter *natural* da "publicidade" e, com ela, do próprio senso comum. Emílio deve ser educado na solidão para evitar os efeitos nocivos do despotismo, numa vida que *apenas em aparência é comum*.

Não é, aliás, dos menores méritos de Rousseau, o de ter retirado a oposição entre *koinòs kósmos* e *ídios kósmos*, entre público e privado, do céu das essências e de ter recomposto sua arqueologia, na gênese da modernidade e na sua oposição ao universo da antigüidade. É com Rousseau, com efeito, que desponta, na filosofia moderna, a consciência daquilo que Nietzsche denominava a *maior transformação*:

A iluminação e as cores de todas as coisas se transformaram! Não entendemos mais inteiramente como os homens antigos sentiam o mais próximo, o mais freqüente — por exemplo, o dia e o estar desperto: porque os antigos acreditavam em sonhos, a vida desperta tinha outras luzes. E do mesmo modo a vida inteira, com a reverberação retroativa da morte e de sua significação: a nossa "morte" *é* uma morte inteiramente outra. Todas as vivências tinham outra luz, pois um deus resplandecia delas; todas as decisões e perspectivas sobre o futuro distante, igualmente; pois tinham oráculos e sinais secretos e acreditavam na predição. 'Verdade' era sentida de um modo outro, pois naquele tempo o louco podia valer como seu porta-voz — o que *a nós* causa arrepio ou riso[46].

Transformação que, envolvendo a significação da morte e da verdade, não pode deixar intacta a significação do ser-em-comum. A tese pedagógica de Quintiliano é reativada na Europa dos séculos XVII e XVIII, mas o novo contexto lhe empresta uma significação completamente nova — na qual a própria escola poderá aparecer como *obstáculo* à existência *pública*, por interromper, como interrompe, a circulação social do educando. É o que transparece nas belíssimas análises que Philippe Ariès nos fornece a respeito do conflito que nessa época opõe a escolaridade nascente ao ideal mais antigo da *civilidade*[47]. Análises que fazem eco àquelas que Habermas aplica ao nascimento da opinião pública, compondo o quadro geral da *moderna* oposição entre público e privado.[48] Tudo se passa como se a idéia moderna do ser-em-comum nada mais fosse do que o avesso de sua nova experiência do privado, tal como a constituem as novas figuras que assumem, no mundo burguês, a família, a infância, enfim tudo aquilo que, mais tarde, se tornaria o pasto e o campo da *psicologia*, último e triste avatar do Destino.

Para além de um fictício *sensus communis perennis*, cabe portanto interrogar pela gênese da categoria de senso comum tal como é dita ori-

---

[46] Cf. Nietzsche, A *Gaia Ciência*, § 152. Devemos a tradução citada à gentileza de Rubens Rodrigues Torres Filho.

[47] Cf. Philippe Ariès, *L'Enfant et la Vie Familiale dans l'Ancien Régime*, Paris, Plon (reeditado parcialmente pela Seuil, na Col. Points).

[48] Cf. J. Habermas, *Die Strukturwandel der Offentilichkeit*. Existe tradução italiana, pela Laterza, Bari.

ginariamente, isto é, em inglês, *common sense*. Categoria cujo sentido
não se esgota na sua essência reativa epistemológica — ou seja na sua
oposição ao idealismo moderno —, mas que se sedimenta principal-
mente na sua dimensão moral e pedagógica, como reação à *paidéia* he-
róico-aristocrática. Addison, Steele, S. Johnson, ao proporem a idéia do
homem comum, propõem, na realidade, a versão burguesa da civili-
dade. Categoria originariamente inglesa, como observa Herbert Read,
ao traçar a história do gosto artístico (ainda uma vez, portanto, o gosto)
da Inglaterra puritana e capitalista:

> No mesmo período [Herbert Read fala dos últimos 400 anos da
> história inglesa], o inglês desenvolveu características, de que se mostrou
> conscientemente orgulhoso, e que podem resumir-se nas expressões
> *common sense* e *sense of humour*. Ambas expressões guardam estreita re-
> lação e denotam certo ideal de normalidade a que todo inglês aspira e
> para o qual o prepara sua formação e sua educação. Seu senso de humor
> consiste em sua percepção de qualquer desvio do normal. O *gentleman*
> é a apoteose do normal. O senso comum é o juízo corrente, a opinião
> aceita, as convenções estabelecidas, os hábitos aperfeiçoados. Em sua
> casa e em suas roupas, em sua alimentação e em suas mulheres, o inglês
> da era puritano-capitalista empenha-se por alcançar o normal. A defini-
> ção do cavalheiro bem vestido é "aquele de cuja roupa não nos
> lembramos"; um homem que, em cada detalhe, desde a cor do traje até
> a quantidade de botões em sua manga, é tão normal que passa desper-
> cebido, invisível. Assim como as roupas de um *gentleman* devem dife-
> renciar-se por sua falta de diferenciação, o mesmo deve ocorrer com
> tudo que possua. Possuir obras de arte seria uma excentricidade; fre-
> qüentar artistas seria mais excêntrico, pois para o inglês o artista é essen-
> cialmente excêntrico, anormal[49].

Percebemos, assim, tudo o que deixamos passar, quando deixa-
mos passar a noção de senso comum, como se ela fosse a singeleza
mesma. Para que seja garantia de uma "visão do mundo", é preciso,
entre outras coisas, que admitamos candidamente que a idéia de "vida"
é, em si mesma, transparente. É preciso, também, atribuir a mesma

[49] Cf. H. Read, *Anarchy and Order*, America, p. 72-73 (tradução argentina).

transparência à idéia de normalidade, ou pensá-la como inscrita (como
um pedregulho na carne da montanha) no tecido da realidade. Mais
ainda, é preciso que endossemos, excluindo todos os demais, o movi-
mento pedagógico pelo qual a sociedade assegura, aqui e agora, a sua
reprodução.

O próprio riso pode assim ser domesticado, transformado em
instrumento ou momento de uma estratégia normalizadora e moraliza-
dora: *ridendo aut medicando castigat mores*. É precisamente, aliás, o que
lembra Lachelier, na sua advertência: "*et on a intérêt à ne pas se singula-
riser*". Advertência complementar e simétrica àquela outra, enunciada
pelo filósofo da televisão brasileira, segundo o qual "quem não se co-
munica se estrumbica".

O que se esquece, quando se assume dessa maneira a idéia de um
sensus communis perennis é que a própria idéia de *homem comum* é antes
de mais nada uma ficção operativa, ou seja, um projeto pedagógico. E
se — poderíamos nos perguntar —, por debaixo da prática normaliza-
dora dos aparelhos pedagógicos, médicos *e outros*, nada mais houvesse
do que um pulular de extravagantes? "Extravagantes" para um certo
olhar, já que nem toda pedagogia visa a falsa universalidade do *common
sense*, nem confunde normalidade com gregarismo. Não é impossível,
com efeito, propor a *utopia*, pelo menos, de uma outra pedagogia,
como a que formula o Conde Yorck Von Wartemburg, em carta ende-
reçada a Dilthey:

> Mas você conhece meu gosto pelo paradoxal, gosto que justifico
> com a consideração de que o paradoxo é marca de verdade, de que a *com-
> munis opinio* nunca é certamente a verdade, por ser a sedimentação das
> generalidades que não passam de uma semicompreensão e que, compa-
> radas com a verdade, são como o vapor sulfuroso que o raio deixa em seu
> rastro. A verdade jamais é elementar. A função pedagógica do Estado es-
> taria em destruir a opinião pública elementar e possibilitar ao máximo a
> formação da individualidade do ver e do contemplar. Então, em lugar da
> chamada consciência pública — essa radical exteriorização — voltariam
> a ser poderosas as consciências individuais, isto é, as consciências[50].

[50] Citado por Heidegger, em *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, p. 403; na trad.
mexicana do FCE, p. 462. Nos textos de A. Gramsci para os quais Paulo Arantes
chamou nossa atenção, encontramos alguns desenvolvimentos muito semelhantes

IV

Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout dogmatisme.
Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout pyrrhonisme.

Pascal

Um fato é notável, para quem se volta para o problema da filosofia do senso comum: desde Reid até os autores contemporâneos, a filosofia do senso comum pertence ao gênero da literatura de conversão. Já observamos a natureza "reativa" da filosofia do senso comum, no sentido de que ela *proíbe* outras teorias, mais do que *força* suas próprias teorias. Aqui notamos outra face dessa reatividade: Reid rompendo com Berkeley, Moore rompendo com Bradley, Porchat rompendo com a teoria "estruturalista" da autonomia do universo do discurso, isto é, com Martial Guéroult e com Victor Goldschmidt, seu mestre. Mas é também por essa mesma razão que uma profunda divergência há de separar cada uma dessas iniciativas teóricas, cada uma marcada irremediavelmente por seu *outro:* os argumentos que se poderia mobilizar contra Moore de nada valeriam contra O. Porchat.

---

aos que operamos nas partes II e, principalmente, III deste escrito. Leia-se, p.ex., o parágrafo que se segue: "Quanto a Gentile, deve-se ver o seu artigo 'La Concezione Umanistica del Mondo' (na *Nuova Antologia* de 1º de junho de 1931). Escreve Gentile: 'A filosofia pode ser definida como um grande esforço realizado pelo pensamento reflexivo, visando a conquistar a certeza crítica das verdades do senso comum e da consciência ingênua, daquelas verdades sobre as quais pode-se afirmar que todo homem as sente naturalmente, constituindo a estrutura sólida da mentalidade da qual ele se utiliza para viver'. Este parece um outro exemplo da rusticidade oculta do pensamento gentiliano: a afirmação, ao que parece, é derivada "ingenuamente" das afirmações de Croce, segundo as quais o modo de pensar do povo é a prova da verdade de determinadas proposições filosóficas. Mais adiante, escreve Gentile: 'O homem sadio acredita em Deus e na liberdade do seu espírito'. Assim, já nestas duas proposições de Gentile, observamos: 1) uma 'natureza humana' extra-histórica, que não se sabe exatamente como seja; 2) a natureza humana do homem sadio; 3) o senso comum do homem sadio e, por isto, também o senso comum do homem não sadio. E que significaria homem sadio? Sadio fisicamente, não-louco? Ou, então, um homem que pense sadiamente, que seja bem-pensante, filistino etc."? Cf. A. Gramsci, *Concepção Dialética da História*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 146-147.

Mas, além da indispensável referência a Guéroult e a Goldschmidt, para compreender e circunscrever o âmbito do "Prefácio a uma Filosofia", é igualmente indispensável uma referência a Pascal, embora seu nome jamais apareça ao longo de suas páginas (onde, aliás, como a filosofia é julgada "em bloco", excetuando-se uma rápida referência a Sexto Empírico, apenas está presente o nome de Tales, como representante e paradigma das ilusões da filosofia). É a própria estrutura do "Prefácio" que é determinada por um dilema teórico idêntico ao formulado por Pascal no texto acima inscrito como epígrafe. Pirronismo e dogmatismo são os termos-limite desse dilema e circunscrevem o campo percorrido pelo *itinerarium mentis ad mundum* descrito pelo "Prefácio". Pirronismo e dogmatismo não significam exatamente o que significavam, é claro, no léxico pascaliano. Dogmatismo significa, no novo contexto, adesão simples ao "real comum", anterior ao discurso da filosofia, enquanto pirronismo significa o reconhecimento da indestrutibilidade das filosofias, conflito indecidível entre os discursos que instituem, cada um à sua maneira, o "real filosófico". Nem por isso o dilema perde sua estrutura original, e continua impondo a mesma série de opções. De um lado, já em Pascal é necessário rir da filosofia; de outro, não faltará ao "Prefácio" a decisão de "humilhar" a razão. E pouco importa, como veremos, que a fé que um abandona seja aquela a que o outro se converte: importa sobretudo notar a permanência da mesma lei férrea da lógica da conversão.

Trata-se de uma verdadeira aporia, já que na sua enunciação está expressa a impossibilidade das duas escolhas opostas: sem poder renunciar a nenhuma das evidências inimigas, estamos condenados a oscilar entre os dois pólos, a inibir a vontade da escolha, a menos que sejamos tentados pela graça ou pela aposta, ou ainda pela decisão extremada de "suspender o jogo"[51]. Ou seja, estamos condenados a escolher sucessivamente o dogmatismo e o ceticismo (pois a interrupção do jogo, analisada por Tércio Sampaio Ferraz Jr., não abre uma opção nova e confirma o "lado" do dogmatismo), num círculo vicioso infinito, sem alterar os termos da aporia e a tensão que os articula em crise permanente. Conversão e reconversão, não é esse o ritmo que marca o andamento das

---

[51] Cf. Tércio Sampaio Ferraz Jr., "A Filosofia como Discurso Aporético. Uma Análise da Filosofia do Ângulo Lingüístico-Pragmático".

"Confissões" de Oswaldo Porchat? O primeiro passo é o da ruptura com a fé religiosa, com a descoberta da radical "*impuissance de prouver*", carência e abismo que abrem o espaço da filosofia, imediatamente definido como exame metódico das formas de argumentação. Essencialmente desconfiado desde o início (Porchat o deixa claro, dizendo "Eu não me deixo facilmente persuadir"), o novo filósofo não deixa de encantar-se com os quebra-cabeças da filosofia. Entrando no campo da filosofia, o filósofo não se deixa levar inteiramente por esses quebra-cabeças e não esquece o monismo da fé perdida e guarda uma profunda saudade do "mundo comum", como comprova sua curiosa distinção entre a filosofia e sua história, como se houvesse uma filosofia fora de sua dispersão histórica: "Meu negócio, diz Porchat, era a filosofia; a história da filosofia, como tal, jamais me interessou". Mas vendo, assim, na história da filosofia uma sucessão de opiniões igualmente indemonstráveis a respeito do "real" — de um real externo e anterior aos discursos —, o filósofo é conduzido necessariamente ao pólo do "pirronismo": "Foi natural, então, que o ceticismo grego tenha tentado o *philósophos* em aporia. Na leitura de Sexto Empírico, encontrei a ocasião de confirmar minha experiência do conflito insuperável dos dogmatismos, de sua perpétua *diaphonía*". Mas o próprio pirronismo não resiste ao peso da "nossa idéia da verdade" e é suprimido, dando lugar a mais uma inversão de perspectiva, que nos devolve à fé, agora "fé perceptiva". Todo o itinerário é assim marcado pela forma da repetição obsessiva da aporia inicial — mas, como num movimento pendular, a cada fase corresponde a supressão de um dos termos do dilema, "incapacidade de provar" ou "idéia da verdade". De modo que podemos *prever:* necessariamente Porchat terá de *voltar* à postura cética, mais cedo ou mais tarde.

De um lado, portanto, temos a existência do mundo real e, de outro, nosso poder finito de argumentação. As duas referências essenciais do pensamento não são mais o "céu estrelado acima de minha cabeça e a lei moral no meu coração", mas *a responsabilidade filosófica na minha estratégia argumentativa e o pedregulho no meio do mundo*[52]. Mas essa interpretação da aporia pascaliana bloqueia, por assim dizer, o seu

[52] Para a idéia de "responsabilidade filosófica", ver "Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos", de V. Goldschmidt, assim como o texto de Ch. Perelman, em *Études de Philosophie des Sciences*, em homenagem a Ferdinand Gonseth, Neuchâtel, 1950, particularmente na p. 141.

"rendimento" filosófico. E isto porque, em primeiro lugar, a "*impuissance de prouver*" é vista exclusivamente dentro de uma perspectiva que poderíamos chamar de erística (lembremo-nos, mais uma vez, que Porchat diz que não se deixa persuadir facilmente). Mas sobretudo porque, em segundo lugar, a idéia da verdade é tomada exclusivamente no sentido de "certeza moral".

Se Porchat afirma que "o meu negócio era a filosofia" e manifesta um certo desprezo pela "história da filosofia como tal"[53] (não estamos, por estranho que pareça, longe de Max Scheler, que falava da interminável tagarelice da história da filosofia), é porque de sua perspectiva a *interpretação* não tem estatuto filosófico, e porque a filosofia não tem qualquer parentesco essencial com a filologia. Porchat separa radicalmente os "fatos" de suas "interpretações": só há, para ele, fatos brutos e interpretações vazias. Tudo na filosofia, para ele, é questão de proposições verdadeiras, falsas ou prováveis — e a constatação da indecidibilidade das proposições filosóficas só pode aparecer como escândalo, para quem pretendeu um dia demonstrar positivamente uma filosofia (da mesma maneira que a filosofia do senso comum parece convir apenas para quem, um dia, *tomou o discurso idealista ao pé da letra* — como é o caso de Moore). A gravidade dessa ilusão da *decisão* filosófica não escapou a Wittgenstein, que observa:

> Em filosofia, não se poderia *pôr fim* a uma doença do pensamento. Ela deve seguir seu curso natural, e a cura *lenta* é o que é mais importante. (Daí que os matemáticos sejam filósofos tão medíocres.)[54]

O texto de V. Goldschmidt foi publicado em anexo à edição brasileira de sua *Religião de Platão* (Difel, 1963). Leia-se, também, a propósito, o prefácio introdutório ao mesmo livro, de Oswaldo Porchat. Em sua primeira estadia no Brasil, em 1965, quando nos expunha, antes de sua publicação, o conteúdo de *Les Mots et les Choses*, num curso ministrado na Universidade de São Paulo, Michel Foucault atribuía à idéia de "responsabilidade filosófica" um conteúdo essencialmente *psicologista*, a despeito do caráter "lógico" do "tempo" que essa noção implica. Essa crítica que, na ocasião, não nos parecia convincente, recebe todavia uma espécie de contra-prova, nas conseqüências confessionais que Porchat retira daquela idéia. Parece, com efeito, que era uma "alma" que se escondia nas dobras da idéia de responsabilidade filosófica.

[53] Cf. O. Porchat, "Prefácio...", p. 45.

[54] Citado por G.-G. Granger, *Wittgenstein*, Seghers.

Pensaria aqui Wittgenstein em Bertrand Russell? Pouco importa, o que nos interessa é que essa concepção "decisória" da filosofia está presente na escolha de pensar a questão da filosofia na forma do "Conflito das Filosofias". Tal projeto, ou é "exterior" à filosofia, ou implica a *hybris* suprema, no projeto de uma metafilosofia exaustiva. Ao fazê-lo, não supomos algo como um arbítrio crítico e imparcial, pairando como o olhar de Deus sobre várias teimosias especulativas? De qualquer maneira, ao pensar a filosofia na forma do poder argumentativo, fazemos *uma* escolha, entre muitas possíveis, a respeito do que é digno de ser pensado — mas uma escolha que nos faz ignorar que a filosofia pensa através de nós, pelo menos tanto quanto pensamos a filosofia. Numa palavra, essa escolha decide que *pensamento* é sinônimo de *conhecimento*. Sinonímia que bloqueia e paralisa para sempre a aporia ceticismo/dogmatismo.

As "Confissões" de Porchat narram, aliás, o momento em que o "philósophos", em aporia, rompe o nó górdio que dava consistência a essa aporia, rompendo também com o "philólogos" que trazia dentro de si. O "negócio" da filosofia está para além do *lógos*, da linguagem enquanto tal (que, segundo Porchat, fascina e corrompe boa parte da filosofia contemporânea), ele remete às coisas e às existências, na sua dura realidade pré-lingüística. Existe Deus? Existe o infinito atual? Existe o Mundo? Tal é o estilo da indagação filosófica e sua resolução — sempre da perspectiva do senso comum — recusa aquilo que Porchat denomina a "teoria posicional do objeto"[55]. O ser é, antes de nosso discurso, e é vão interrogar pela sua significação. Se a certeza metafísica ou absoluta nos é inacessível, quanto às exigências, por obra da finitude do discurso ou de nossa "*impuissance de prouver*", resta-nos o recurso e o conforto da *certeza moral*, isto é, a certeza do incomparavelmente mais provável, na convergência dos indícios e na concordância da *dóxa*[56]. Mas seria realmente a questão da existência que está em jogo naquilo que Porchat chama de "teoria posicional do objeto"?

---

[55] Cf. a esse respeito, o ensaio "Contra o Historicismo" (*Revista de História*, nº 100) de Porchat.

[56] Cf. a definição leibniziana da certeza moral: "*Omne quod multis indiciis confirmatur, quae vix concurrere possunt nisi in vero, est moraliter certum, seu incomparabiliter probabilius opposito*". *Opuscules et Fragments Inédits*, Couturat, Felix Alcan, p. 515.

O que irrita a certeza moral — e que ela quer reduzir a todo custo — é a incontornável ambigüidade da experiência e a anarquia discursiva que ela abre. Diante da tese da idealidade da significação ou do objeto, o filósofo do senso comum dá de ombros e responde: — mas você tropeça num pedregulho, jamais numa significação! Ledo engano. Infelizmente é o contrário que ocorre, já que raramente tropeçamos "realmente", já que os tropeços simbólicos são de longe os mais freqüentes e os mais graves; e não é necessário passar pela experiência analítica para sabê-lo. Certamente não era no sentido de Porchat que o poeta dizia:

> Nunca me esquecerei desse acontecimento
> na vida de minhas retinas tão fatigadas.
> Nunca me esquecerei que no meio do caminho
> tinha uma pedra.

Rir da filosofia, *desta maneira*, não passa de um artifício para esconder nossas razões de chorar: maneira estreita de assentir a nossa "idéia da verdade".

A bem dizer, ao suspender como suspende a aporia de Pascal, o filósofo do senso comum revela a outra face da certeza moral, a que aludia G. Lebrun, ao termo de sua comunicação de Belo Horizonte sobre o porquê da filosofia, na qual aparece também a face mais virulenta do próprio "pirronismo", pensamento nômade que não se reduz a um calmo neutralismo epistemológico, como testemunha o belíssimo parágrafo dos *Diálogos sobre a Religião Natural* de Hume:

> Uma total suspensão do juízo é aqui nosso único recurso razoável. E se, como se observa comumente, todo ataque tem êxito contra os teólogos, mas nenhuma defesa, quanto *sua* vitória deve ser completa, para aquele que permanece sempre, com toda a humanidade, na ofensiva, e não tem nenhuma estação fixa, nenhuma residência, que numa ocasião qualquer seja obrigado a defender[57].

---

[57] D. Hume, *Diálogos sobre a Religião Natural*, J. J. Pauvert, p. 123, Coll. Libertés (Tradução francesa). Cf. também G. Lebrun, "Por que filósofo?", *Novos Estudos Cebrap*, nº 15, jan.-fev.-mar. 1976, p. 148-153.

O que a certeza moral resguarda é essa residência, essa estação fixa, teto e lar, que desaparecera ou se tornara vulnerável e precária com a morte de Deus e da Metafísica: a *segurança moral. O* filósofo do senso comum nos traz a boa palavra: não só o mundo existe, como existe uma (e apenas uma) boa linguagem, capaz de reduzir toda ambigüidade, *tudo continua em ordem*, podemos dormir em paz.

Mas, então, o itinerário descrito pelo "Prefácio a uma Filosofia" é um eterno retorno ao Mesmo, já que a passagem pelo pirronismo não colocou em questão a segurança moral que era alimentada pela fé da primeira fase. É verdade que Deus, presente como evidência no início, não mais aparece ao termo da caminhada e, desde cedo, o filósofo do senso comum havia descoberto seu ateísmo. Mas ele também confessa que conserva os *valores* adquiridos com a experiência religiosa. Mas independentemente disso, no final das contas, se Deus existe ou não, é apenas uma questão de opinião. Desde que haja clareza e ordem (na linguagem e no mundo) podemos mesmo dispensar o Criador.

V

— Ao contrário do prometido, você se limitou a alinhavar, sem método nem ordem, alguns *tópoi* escolares do elogio da filosofia!

— Não. Nem seria oportuno fazê-lo hoje, quando os filósofos não falam de outra coisa, senão da "morte" da filosofia.

— Por que combater, então, as razões que são invocadas, quando rimos da filosofia?

— Mas não foi isso o que fiz. Pelo contrário, procurei sugerir que o senso comum (que nada tem de gaio) não ri suficientemente da filosofia: o que me inquieta é justamente a excessiva seriedade de sua "sã" Filosofia. É preciso muito mais, para perder o medo de rir da filosofia, de si mesmo e do mundo — é preciso também aprender a rir *através* da filosofia.

SOBRE A FILOSOFIA DO SENSO COMUM*

1. O porta-voz do senso comum afirma que o idealismo é sintoma de esquizofrenia. Mas sua crítica da filosofia só vale o que vale sua "psicologia" implícita.

2. A esquizofrenia é cegueira para o mundo, mas é também a transparência (lucidez) do inconsciente.

3. Assim como o porta-voz do senso comum localiza facilmente a esquizofrenia, o esquizofrênico *lê* imediatamente o que está escondido: devolve a palavra ao inconsciente que se quer silenciar. (Pode-se simular a loucura, enganando os especialistas da doença mental; mas, em pleno asilo, diante do simulador, o esquizofrênico pergunta: — que faz você aqui?).

4. Ao fazer a "filosofia" do senso comum, seu porta-voz transforma o *punctum caecum* que dormia no coração da visão (aquele mínimo de sombra indispensável à visibilidade) em cegueira literal. A errância degenera em erro.

5. O que *sabe* o esquizofrênico? Que, antes do mundo, comum nos é o desejo. O *nós* a que se reporta é mais antigo do que aquele que se enuncia como pronome *pessoal*.

6. A filosofia do senso comum *recalca*, exatamente como a Metafísica que pretende suprimir. Como ela, pretende *fundar* a comunidade, radicá-la no solo da Verdade: — *Hýbris*.

---

* Este texto foi publicado em *Filosofia e Visão Comum do Mundo*, (São Paulo, Brasiliense, 1981), junto com outros ensaios de Oswaldo Porchat e Tércio Sampaio Ferraz Júnior.

7. A filosofia do senso comum ignora a natureza do gosto. Mais do que isso, nasce como a irrupção do mau gosto na filosofia.

8. *Para uma psicanálise da filosofia do senso comum:* Hegel dizia, a propósito da filosofia crítica, que o medo do erro exprime um mais fundo medo da verdade. Que temor se exprime na *reatividade da* filosofia do senso comum? Esse horror pela esquizofrenia não é, ele próprio, paranóico?

9. A tese muda da paranóia pode ser enunciada nos seguintes termos: *Es gibt keine Interpretation, nur Tatsachen.* A interpretação delirante é cega para seu trabalho interpretativo e só quer saber de *coisas,* boas ou más.

10. A filosofia do senso comum quer que pensemos como de fato pensamos. A questão da filosofia é outra: — por que pensamos assim? — Mais precisamente: — *por que já não podemos pensar exatamente assim?*

O PROBLEMA DA FILOSOFIA NO BRASIL*

I

Falar sobre a filosofia no Brasil é tarefa particularmente embaraçosa. Poderíamos definir esta dificuldade em termos aristotélicos: como saber *o que é* uma coisa, se não sabemos ao certo *se ela é*? A esta dificuldade fundamental soma-se outra, mais geral, relativa ao próprio sentido da noção *de filosofia nacional*: não está, nesta noção, essencialmente prejudicado o ideal de universalidade inerente à filosofia? Certamente houve, e ainda há, historiadores preocupados em recortar a história do pensamento segundo as fronteiras dos "espíritos das nações". A tarefa

* Este texto foi publicado, em tradução italiana, em *Aut-Aut, Rivista di Filosofia e Cultura,* nº 109-110, Milão, em 1969. Mais recentemente (numa conferência proferida no *campus* de Araraquara da UNESP, à qual não cheguei a dar forma literária final) tive oportunidade de nuançar muito meu comentário à obra do mestre João Cruz Costa. Hoje, sem dúvida, não mais poderia reconhecer-me no *páthos* "estruturalo-gauchista" de *bom tom* no ano de 1968, e minha crítica de então aparece-me hoje antes como uma confirmação da acuidade do "golpe de vista" histórico de Cruz Costa, para usar a linguagem de Paulo Eduardo Arantes e para a qual eu era cego na ocasião. Se me permito publicar, tal e qual, o texto de 1968, sem acrescentar a indispensável revisão e auto-crítica, é porque o mesmo Paulo Arantes acaba de publicar um ensaio ("Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60") na revista *Filosofia Política,* nº 2, onde comenta tanto o meu texto da *Aut-Aut* como a reformulação posterior de minha atitude. As críticas de Paulo Arantes a meu primeiro texto, que endosso integralmente, dispensam, de minha parte, o prolongamento imediato da discussão.

do historiador consistiria, dessa perspectiva, em ultrapassar a diversidade dos estilos e dos temas que separa aparentemente os pensadores e as gerações, em direção de uma "visão do mundo" mais ou menos constante. Não cabe aqui a discussão da pertinência desta perspectiva: indicamo-la para abandoná-la em seguida. O que nos interessa nela é apenas o *contraponto* para atribuir um sentido mínimo e provisório à noção de filosofia nacional e situar corretamente a área da questão relativa à filosofia do Brasil.

A idéia de filosofia nacional recobre habitualmente dois preconceitos nem sempre discerníveis: um preconceito psicologista e um preconceito historicista. A filosofia é aí pensada como a *expressão de* uma alma ou de um espírito cuja natureza permanece inalterada ao longo da História. É a identidade do espírito que garante a continuidade da História e que faz com que as várias filosofias pareçam suceder-se dentro de um mesmo tempo, como as frases sucessivas de um único discurso. A ênfase no eixo diacrônico e a tese da expressão estão intimamente entretecidas na raiz dessa idéia de filosofia nacional. Mas, na cumplicidade entre esses pressupostos, o que se perde é a autonomia da história da filosofia e a natureza do próprio discurso filosófico: a filosofia apenas exprime algo que a precede e não podemos distingui-la jamais da mera ideologia.

Significa isto que todo estudo de uma cultura nacional seja necessariamente historicista e psicologista? Certamente não, e a prova disto pode ser encontrada na própria bibliografia relativa à história da cultura brasileira. Referimo-nos à *Formação da Literatura Brasileira* de Antonio Candido e, mais precisamente, aos conceitos que propõe em sua "Introdução". O que nós aí encontramos é o esboço de uma compreensão da literatura brasileira — de sua história e de sua unidade — que se coloca para além das dificuldades do psicologismo e do historicismo. E isto só é possível através da distinção essencial que A. Candido aí estabelece entre a simples *manifestação literária* e a *literatura* propriamente dita. Nesta oposição, a noção de literatura significa algo a mais do que a simples coleção das obras ou das manifestações literárias: ela significa essencialmente um *Sistema.* Nem é, tampouco, a unidade da *língua* que confere sistematicidade a uma literatura. É como se a leitura se localizasse menos na língua que lhe serve de suporte, ou na soma das obras que constituem a sua matéria do que no espaço branco que as articula, separando-as. Há literatura e existe um tal sistema quando ler

um autor significa interpretar a distância que o separa dos demais. Não é, assim, uma "alma nacional" que se exprime nesse sistema — é, ao contrário, nele que os indivíduos e os grupos interpretam e reinterpretam suas "almas". Antipsicologista, esta perspectiva é também anti-historicista: é só no interior de um sistema sincrônico desse tipo que a história assume sentido positivo e que a diacronia se torna inteligível. É só quando se estabelece um sistema desse tipo que é possível a:

> (...) formação da continuidade literária — espécie de transmissão da tocha entre corredores, que assegura no tempo o movimento conjunto, definindo os lineamentos de um todo[1].

É essa distinção ou esta atitude que permite, por exemplo, a A. Candido, ao contrário da rotina dos manuais, datar a instauração da literatura brasileira, a iniciar a sua história real a partir de meados do século XVIII.

Se nos voltarmos, com o mesmo espírito, da literatura para a filosofia brasileira, a nossa conclusão será diferente: o seu registro de nascimento ainda não foi lavrado. Há obras, é certo, e nenhuma "escola" filosófica, provavelmente, deixa de estar representada nas "manifestações filosóficas" de nosso país. Sem diminuir o interesse dessas obras — pois há notáveis —, cabe assinalar que resenhá-las não implicaria nenhuma informação para o leitor europeu; sem contar com o fato de que um "panorama" dessa ordem não caberia nos limites de um artigo. Aqui *também* se faz marxismo, fenomenologia, existencialismo, positivismo etc.: mas, quase sempre, o que se faz é *divulgação.* Essas obras e esses trabalhos não se organizam no tempo próprio de uma tradição, nem se articulam no interior de um sistema próprio: é de fora, sempre, que lhe vem a sua coesão. E é por isso que um historiador das idéias no Brasil afirma que o pensador brasileiro, mantendo a sua postura de consumidor, conserva ainda os traços de Macunaíma, o curioso personagem do romance de Mário de Andrade:

> Macunaíma trata de fartar-se de todas as comezainas, de todas as frutas. Fala de indumentária, mas veste-se pouco (...) canta todas as can-

---

[1] Antonio Candido, *Formação da Literatura Brasileira,* São Paulo, Livraria Martins, vol. 1, p. 18.

ções e dança todas as músicas. É o herdeiro ladino mas ignorante de todas as culturas, de todos os instintos.

II

É incontestável, assim, que não há no Brasil um conjunto de obras filosóficas que componha um sistema ou uma tradição autônoma. Mas, justamente por isso, talvez possamos falar de uma experiência particular da filosofia no Brasil, que tem essa carência como horizonte. Talvez a maneira mais adequada de descrever a situação da filosofia do Brasil seja a de mostrar como os pensadores assumem essa carência da cultura nacional e como interrogam, através dela, a possibilidade de sua própria filosofia.

Talvez pudéssemos caracterizar inicialmente essa experiência como a experiência de uma temporalidade invertida: nela a reflexão precede a percepção, a filosofia da filosofia precede a própria filosofia. Aqui, a coruja de Minerva levanta vôo ao amanhecer. Isto quer dizer que a consciência do vazio cultural faz com que até mesmo o historiador das idéias tenha uma preocupação essencialmente prospectiva: o que ele busca no passado são os germes do que ele acredita que a filosofia *deve ser* no futuro. É como se tentássemos, na inspecção de um passado não-filosófico, adivinhar os traços de uma filosofia que está por vir. Nessa busca do tempo perdido, há algo de patético, algo como uma Nação à procura de seu próprio "espírito". Adiante, procuraremos mostrar o equívoco que acreditamos encontrar na raiz das tentativas desse tipo — por ora, limitamo-nos a expô-las.

Muitos são os estudos sobre a filosofia no Brasil e cada um traz consigo não só uma imagem diferente do que foi a história de nosso pensamento, como também uma idéia diversa da natureza da própria filosofia e das tarefas do filósofo num país subdesenvolvido. Na impossibilidade de traçar um mapa completo de todos os trabalhos dessa área e conscientes da injustiça de não lembrar outras tantas tentativas significativas, deter-nos-emos na consideração de duas obras típicas: a de João Cruz Costa e a de Álvaro Vieira Pinto[2]. Embora os estilos sejam radicalmente opostos e recorram a métodos diferentes, os dois autores colocam, em última instância, como veremos, o mesmo problema: que é a que deve ser a filosofia no Brasil? Um pouco da "atmosfera", pelo menos, da filosofia em nosso país poderá ficar patente através da resenha desses ensaios:

1. Nas obras de João Cruz Costa, o exame da filosofia brasileira é feito sob o signo do *historicismo*, do qual não podem escapar, segundo ele, mesmo aqueles que o contestam. A caracterização da natureza do pensamento brasileiro, o desenho de seu perfil atual, só é possível, nessa perspectiva, através da recuperação de sua *origem*. É assim o legado colonial que serve de matriz primitiva para esse pensamento e é a sua estrutura que governa nossa experiência e explica as contradições de nossa aventura intelectual. A história do pensamento no Brasil passa então a ser interpretada como a história da domesticação de uma nova experiência pelas *formas* oferecidas pela cultura portuguesa.

Mas qual é a experiência da filosofia que a herança lusíada prefigura ou propicia? Essa herança é descrita, inicialmente, de maneira negativa e aparece, antes de mais nada, como *obstáculo* à filosofia. Pois é exatamente no momento em que se inicia a colonização do Brasil que os jesuítas e a Contra Reforma fecham o pensamento português ao sopro de renovação que atravessa a Europa e que viria a instaurar o pensamento e a ciência moderna. É o humanismo formalista e livresco dessa nova escolástica que domina e cristaliza a cultura da metrópole e que estende a sua hegemonia à nova colônia:

> O humanismo artificial, que foi infligido a Portugal, impressionou com tal força a sua inteligência que alguns de seus traços se notam ainda na nossa: o *formalismo* em que esta ainda se debate, vem — cremos — dessa origem. A *retórica*, o *gramaticismo*, a *erudição livresca* são traços

---

[2] João Cruz Costa, antigo professor de Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo; referimo-nos, neste artigo, particularmente a seu livro *Contribuição à História das Idéias no Brasil (O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional)*, (São Paulo, José Olympio). Álvaro Vieira Pinto, antigo professor de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, foi também responsável pelo departamento de Filosofia do Instituto Superior de Estudos Brasileiros do Ministério de Educação e Cultura; referimo-nos aqui especialmente o seu livro *Consciência e Realidade Nacional* (ISEB, 1960).

que herdamos da formação, dita *humanista*, derivada do século XVI português[3].

Transplantado para os trópicos, esse escolasticismo assume feição nova e o seu formalismo se torna tanto mais radical quanto se destaca sobre o fundo da nova paisagem. O *desenraizamento* e a *alienação* peculiares dessa atitude persistem, segundo João Cruz Costa, até nas produções contemporâneas, sob a forma do entusiasmo pelo jargão esotérico da última filosofia da moda. Aí já temos os traços fundamentais de uma espécie de psico-sociologia do pensador brasileiro: *é na fascinação pela retórica* da filosofia que ele esquece e esconde a sua condição real e é com palavras que constrói o seu palácio imaginário. E é a própria cultura que deixa, assim, de ser instrumento de decifração da experiência e de crítica, para tornar-se *qualidade*, marca de privilégio ou de distinção de classe, para transformar-se em realidade camuflada. É praticamente apenas em meados do século XIX e, mais profundamente, depois da primeira guerra mundial que começa a ser usada, não apenas como o campo da *rêverie* do exilado no trópico, mas como forma de crítica da realidade brasileira. Essa mutação é, aliás, contemporânea do surgimento da preocupação com a "realidade brasileira": segundo João Cruz Costa, o espírito livresco e formalista só começa a entrar em recesso quando a filosofia se volta para sua radicação histórica e o filósofo liga a sua tarefa teórica aos destinos da Nação.

Mas nem tudo, na herança colonial, é formalismo e obstáculo ao pensamento crítico. Mesmo a libertação do espírito livresco acha-se prefigurada na matriz do pensamento português. Reportando-se à história da cultura portuguesa, João Cruz Costa lembra o realismo e o pragmatismo como características que nem a pedagogia jesuítica conseguiu apagar inteiramente:

> Desde muito cedo, pois, o pensamento português se apresentou marcado por uma finalidade *prática*. Ele gravitará em torno de uma problemática realista, de *objeto preciso, limitado, concreto*. O sentido do útil, do imediato é o que de preferência aí transparece. É como dirá o poeta

[3] João Cruz Costa, *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, p. 36.

> João de Barros: "*o terrestre amor das realidades humanas, o profundo sentido realista da existência*". Não fugiu a este sentido prático da existência o próprio jesuíta[4].

É este pragmatismo originário que nos convida a mudar a estratégia de nossa leitura: é preciso "descascar" as obras filosóficas para ler o seu sentido verdadeiro. Por debaixo de sua linguagem universalizante e de sua aparente intenção teórica é preciso desenterrar a intenção prática imediata e a referência a uma situação histórica precisa. Mesmo quando sua linguagem é celeste, essa filosofia fala do sólido mundo terrestre: o que implica que a única leitura possível dessas obras é a leitura *ideológica*. É o pragmatismo lusitano, que se perpetua na vocação essencialmente política e ideológica, que João Cruz Costa rastreia ao longo da história das idéias no Brasil.

Como interpretar, dessa perspectiva, o sentido do êxito do ecletismo na primeira metade do século XIX brasileiro? João Cruz Costa no-lo apresenta como a ideologia exigida pela circunstância peculiar ao Segundo Império. Nos discursos do Frei Francisco de Mont'Alverne, no elogio de Cousin — que, segundo o "verbosíssimo frade", "se levantou como um Deus, no meio do caos", e "reconstruiu a filosofia, apresentando as verdades, de que o espírito humano esteve sempre de posse" —, o que se estabelece é, na realidade, a justificação teórica das necessidades políticas da classe dominante no período que vai da abdicação de Pedro I até a Maioridade de Pedro II. A "paz filosófica" instituída pelo ecletismo é o fundamento da "paz política" desejada pelos moderados, cujos interesses estão expressos na frase de um político da época: "*Nada de excessos. Queremos a Constituição, não queremos a revolução*".

Da mesma maneira, quando na segunda metade do século XIX o surto do positivismo, do spencerismo e do evolucionismo, permite uma revisão global de todas as áreas da cultura nacional, ele exprime a presença de uma nova consciência política: essa renovação intelectual corresponde às primeiras tentativas da burguesia para assumir o comando econômico e político da nação. É nos seguintes termos que João Cruz Costa caracteriza, por exemplo, o fundamento histórico da difusão do positivismo:

[4] João Cruz Costa, op. cit., p. 438.

Deste modo, na segunda metade do século XIX, ao mesmo tempo que se acentuava o antagonismo econômico entre os tradicionais burgueses, proprietários de terra — que governavam o país como se governassem suas fazendas —, e os representantes de novos interesses, acentuava-se também a simpatia pelas idéias novas que as transformações havidas desde os princípios do século haviam posto em circulação. A partir de 1870, esta *nova burguesia* assume papel de importância sobretudo no setor intelectual. É dessa burguesia, formada por militares, médicos e engenheiros — mais próximos das ciências positivas, graças à índole de suas profissões — que irá surgir o movimento positivista no Brasil. Alguns dos que irão aderir ao movimento são homens desiludidos do ecletismo espiritualista que se ensinava entre nós e que se confundia com uma retórica palavrosa e inútil (...) São homens que se voltam para a ciência e que nela crêem encontrar resposta satisfatória e soluções definitivas para todos os problemas. Em outros, ajunta-se ainda o antagonismo que se estabeleceria entre as crenças religiosas tradicionais e as tendências republicanas às quais haviam dado a sua adesão[5].

Se examinarmos globalmente a interpretação que Cruz Costa nos oferece da história das idéias no Brasil, verificaremos que ela é comandada essencialmente por uma dialética que opõe formalismo a realismo, especulação a pragmatismo, transoceanismo a radicação da cultura nacional, metafísica a crítica social. Este sistema de oposições define, é claro, não apenas o fio condutor da interpretação do passado, mas projeta também uma concepção da própria filosofia, seu ideal e seu programa. Nesse programa, o trabalho filosófico deve passar necessariamente pela análise crítica da realidade nacional e a reflexão não pode jamais abandonar o seu referente histórico, sob pena de transformar-se em mero galimatias. Necessidade que se revela de maneira mais que evidente nas Américas:

A inteligência nos países americanos — como escreve Alfonso Reyes — não teve tempo de romper com os estímulos da ação, como aconteceu nos países de velhas civilizações, nos quais podem edificar-se torres de marfim e teorias extravagantes, segundo as quais o homem de

[5] João Cruz Costa, *op. cit.*, p. 142-143.

pensamento que participe da vida de seu século tem que ser um clérigo traidor.

Para nós, a filosofia autêntica sempre esteve ligada à ação. Tinha razão, pois, a nosso ver, Clóvis Beviláqua quando dizia *que se algum dia pudermos alcançar mais significativa produção filosófica, ela não surgirá dos cimos da metafísica*[6].

Não é, assim, uma infelicidade que a inteligência americana não tenha rompido com os "estímulos da ação": o que João Cruz Costa aponta, através das palavras de Alfonso Reyes, é que na juventude da civilização americana podemos encontrar algo a mais do que uma simples imaturidade. O que ocorre aqui é uma súbita inversão, na qual o negativo passa a positivo: o que era pensado como carência e vazio cultural passa a ser pensado como liberdade diante do peso da tradição. A metafísica — ruptura com os estímulos da ação ou *esquecimento da origem* —, fruto de uma consciência serva da tradição, dificilmente pode florescer no novo continente. Se "para nós a filosofia autêntica sempre esteve ligada à ação", podemos estar seguros de que dificilmente cairemos nas ilusões das "teorias extravagantes" que encerram o filósofo numa torre de marfim.

Se acompanhamos, assim, o movimento da análise de João Cruz Costa, na passagem da sua reconstrução da história das idéias no Brasil à idéia de filosofia que nos propõe, verificamos que o pragmatismo herdado da cultura portuguesa vem finalmente transformar-se numa filosofia *engagée*, que não quer esquecer a sua radicação na *práxis*.

2. Embora num estilo inteiramente diverso, a obra de Álvaro Vieira Pinto visa o mesmo problema. Aqui também a discussão da especificidade do pensamento brasileiro parte da consideração da radicação histórica da filosofia e de sua eficácia política. Aqui também encontramos a formulação de um projeto filosófico essencialmente prático: a filosofia no Brasil não deve ser a mera reprodução da metafísica européia, ela deve transformar-se numa forma autônoma de compreender e de dirigir o destino da nação. Mais do que isso, a condição de consumidor de

[6] João Cruz Costa, op. cit., p. 442.

cultura e de filosofia, que caracteriza o pensador brasileiro, é aí diretamente interpretada em termos políticos: o subdesenvolvimento econômico e a dependência cultural se superpõem e a filosofia européia assume a fisionomia do imperialismo. Assim como o judeu ou o negro para Sartre, o pensador brasileiro deve, para Álvaro Vieira Pinto, assumir a sua "brasilidade" para atingir a sua "autenticidade", para passar da condição de "objeto" à condição de "sujeito" autônomo, da alienação à liberdade. Os laços que unem o pensamento nacional ao pensamento europeu são aqueles que definem a dialética do Mestre e do Escravo.

Como já se pode adivinhar, agora não mais nos encontramos diante da tentativa de caracterizar o pensamento brasileiro através do exame da história das idéias. Aqui, se se pode falar de uma "história", encontramo-nos diante de uma história "pura", diante de uma espécie de Fenomenologia do Espírito. Não se trata de descobrir o estilo de um pensamento através da análise das obras em que se objetivou, mas de traçar a dialética que deve percorrer a consciência no "elemento" de uma cultura dependente. Não é mais o historicismo que fornece a perspectiva de Álvaro Vieira Pinto, mas um hegelianismo interpretado à luz da filosofia contemporânea, saturado de existencialismo e de marxismo.

O hegelianismo transparece no projeto de examinar o problema da filosofia no Brasil à luz de uma teoria da gênese da consciência: do movimento que a conduz das trevas da passividade à compreensão clara e à dominação da *totalidade.* Consciência e Totalidade, tais são as categorias a que recorre Álvaro Vieira Pinto para descrever a odisséia do pensamento nacional, o itinerário que o conduz de sua primitiva alienação à autonomia a que começa a ter acesso. Como em Hegel, a consciência é apenas o *lugar* onde a "substância" pode tornar-se transparente para si mesma, ela não é exterior ao Ser ou ao Todo de que é consciência. Mas, aqui, a "substância" é a Nação que, na situação do subdesenvolvimento, permanece opaca a si mesma, incapaz de alçar-se ao nível do Saber; o tema real deste discurso é o subdesenvolvimento, especulativamente definido como inadequação entre o *em-si* e o *para-si.*

Mas, nesta dialética, na qual a noção de Ser foi substituída pela idéia de Nação, a tarefa da mediação não pode ser desempenhada pelo *conceito.* A mediação ou a reconciliação entre o em-si e o para-si, entre a verdade objetiva e a certeza subjetiva, entre a realidade nacional e a consciência política que lhe corresponde, só pode ser desempenhada por uma *ideologia,* pela ideologia *do desenvolvimento.* Nesta ideologia,

em que os *interesses* da nação como um todo vêm à luz, é a própria nação que realiza o seu destino e se encarna como *universal concreto*:

> Existencialmente, a nação é sempre singular e concreta. Logo é mera exigência abstrata e sem sentido real, pedir ao filósofo que pense em geral, ou seja, de modo válido indistintamente, a realidade histórica. Não lhe é dado conceber a realidade senão fundando-se no ponto do espaço e na época em que viva; por isso, perde todo senso a exigência de universalidade abstrata, só se justifica a pretensão de universalidade concreta. Desde que a nação à qual pertenço é única, pois para mim não há outra, é por isso mesmo universal. É o universal concreto[7].

Mas, através desta nova versão da idéia hegeliana de *Universal Concreto* nós deslizamos para fora do universo hegeliano: ela nos conduz para uma filosofia de tipo existencial, em que é essencial a tese da *finidade da consciência.* Pois se a nação é universal porque "para mim não há outra", essa universalidade também *é para mim,* isto é, repousa na *finidade da minha perspectiva.* O que se pensa, aqui, portanto, sob o nome de "universal concreto" é, em última instância, a noção de *situação,* tal como a definem os filósofos da existência. A recusa da universalidade abstrata não significa aqui a substituição da perspectiva do *Verstand,* do entendimento "separador" pela da *Vernunft,* razão totalizadora e absoluta, mas a substituição da perspectiva objetivista da *explicação* pela perspectiva da *compreensão.* O concreto não é mais, também, o objeto do saber conceitual que percorreu a totalidade das mediações, mas é o objeto de uma experiência vivida: o concreto emigrou do campo do *Logos* para o domínio do *Lebenswelt.* O grande adversário da "ideologia do desenvolvimento" seria aquilo que Merleau-Ponty chamava de "*la pensée de survol*" e a tarefa do pensador, que promove essa ideologia, é a de fazer o pensamento coincidir com o "ponto-de-vista nacional":

> A consciência ingênua (*aquela que não coincide com o ponto-de-vista concreto e vê a nação* "*de* fora")(...) não problematiza a realidade nacional, que lhe aparece como facilmente redutível aos conceitos de

[7] Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e Realidade Nacional,* vol. 2., p. 361.

que dispõe, geralmente recebidos da maneira tradicional de julgar. A consciência crítica, porém, considera-se um desafio, a que cumpre responder, mas, e isto é o que a caracteriza, para fazê-lo, serve-se da lógica que induz da própria realidade onde se oferece tal problema. Ora, essa lógica, como tivemos ocasião de indicar, não é nem formal nem abstrata, antes é a forma e a lei da reflexão que abrange e exprime o mundo a partir de um contexto histórico e social definido, mais concretamente ainda, de um ponto-de-vista nacional, aquele a que pertence o pensador[8].

Mas esse *glissement* das significações, que nos conduz da dialética hegeliana à compreensão existencial, da objetividade do conceito à subjetividade da consciência, não é o último: a dialética da consciência finita vem finalmente superpor-se a uma dialética *materialista.* Pois, a realidade de que se fala e que a consciência nacional deve recuperar e interiorizar é, finalmente, *o processo da produção.* A liberdade a que essa consciência pode ter acesso, ao eliminar a sua "ingenuidade" ou sua alienação, é a liberdade do *planejamento de sua vida material.* O filósofo não é mais aqui o *funcionário da humanidade,* que deve tornar possível a tomada de consciência radical do sentido da experiência humana em sua totalidade: ele é *o assessor de um governo "desenvolvimentista".* A tarefa do filósofo não é outra senão a de destruir os obstáculos ideológicos que se opõem ao desenvolvimento.

Mas, nesta superposição de perspectivas filosóficas diversas, é a dimensão da existência que acaba por ser privilegiada: pois a dialética da "realidade nacional" tem sempre sua raiz num *projeto,* isto é, numa dialética da consciência. Não se busca aqui a dialética que engloba ou dissolve as estruturas objetivas que comandam a existência material, mas aquela dialética interna através da qual a consciência crê poder coincidir consigo mesma e, como Narciso diante de sua própria imagem, recuperar o Mundo no silêncio de sua intimidade. A constituição da filosofia "nacional", mesmo estando ligada a uma tarefa essencialmente política, teria algo da ternura com que uma subjetividade complacente se descobre e se fascina pela sua incrível identidade.

---

[8] Álvaro Vieira Pinto, op. cit., vol. 1, p. 214.

III

Como pensar estas duas maneiras de situar o problema da filosofia no Brasil e da idéia de filosofia que nos propõem?

1. No caso de Álvaro Vieira Pinto, como vimos, a filosofia é pensada simultaneamente como *expressão* e como *crítica* da "realidade nacional". Mas é justamente a simultaneidade desses dois traços que torna difícil esta idéia da filosofia. Pensá-la como expressão significa dissolvê-la sobre o fundo da pré-filosofia, recusar-lhe a autonomia da teoria. A filosofia nada mais é, assim, do que uma formulação mais refinada daquilo que já está presente no nível da experiência e não representa nenhuma ruptura radical em relação ao senso comum. Álvaro Vieira Pinto descreve, é verdade, a conversão da "atitude ingênua" na "consciência crítica", e sabemos que a filosofia é, para ele, essa conversão. Mas a oposição aí estabelecida é mais de natureza ética ou existencial do que de ordem epistemológica: trata-se antes de uma rejeição tal como a que se pode estabelecer entre a autenticidade e a inautenticidade, do que da relação que se estabelece entre ciência e percepção. O que é essencial, é que não se define o estatuto *teórico* da filosofia e que não se pode distingui-la da ideologia. De resto, a indistinção entre teoria e ideologia é explicitamente assumida por Álvaro Vieira Pinto. Não se trata, apenas, de reconhecer que o discurso filosófico é susceptível de um uso ideológico ou de que todo conceito, na medida em que mergulha na prática social, se transforma em instrumento: trata-se de afirmar que a filosofia não deve aspirar a outro destino, que ela *deve* ser ideologia.

Mas não se trata, apenas, de uma superposição que torna problemática a concepção da filosofia: a própria noção de ideologia se torna ambígua. Ela não mais significa a consciência deformada ou interessada que os indivíduos e os grupos podem ter da realidade social, em virtude de sua própria posição no interior da sociedade: ela significa, também, uma forma de consciência privilegiada, algo como uma subjetividade "boa" ou eficaz. Não que não se possa falar de uma ideologia ou de uma forma de consciência privilegiada — basta pensarmos no caso do marxismo — mas, no caso do marxismo, o privilégio é justificado (ao menos é essa sua pretensão) de maneira objetiva e científica, o que garante a distância entre ciência e ideologia. É a superposição entre a

teoria marxista da ideologia e a psicologia existencialista da autenticidade que dá forma a essa concepção peculiar de ideologia que encontramos na obra de Álvaro Vieira Pinto. É dessa superposição que derivam as dificuldades implícitas na sua definição e que envolve a combinação, em seu recesso, de voluntarismo e espontaneísmo, impulso e operação, tendência e programa. É o que aparece, por exemplo, no simples projeto de "construir uma ideologia": que se "construa" uma teoria, ou que se analise uma ideologia é coisa compreensível: mais bizarra parece ser a idéia de elaborar uma visão não-científica da realidade.

Mas todas essas dificuldades derivam, em última análise, do fato de que é uma metafísica da consciência que encontramos na obra de Álvaro Vieira Pinto: uma filosofia que é incapaz de distinguir entre a consciência, pura e simples, e o conhecimento. A ênfase no pólo da consciência aí aparece com a função de abandonar a metafísica objetivista e o empirismo que se denuncia, com justiça, nas raízes de certos trabalhos na área das ciências humanas. Mas, como já observou um crítico agudo do livro de Álvaro Vieira Pinto, é o próprio ideal da objetividade e de racionalidade que se abandona quando se mergulha no "perspectivismo" protagórico que, desdenhando a universalidade "meramente formal", só reconhece a substancialidade da "verdade-para-a-consciência-nacional"[9].

> Arrogando-se o direito de constituir uma "lógica" particular e apropriada a cada situação dada, não se recusa apenas a universalidade "abstrata" da lógica formal, é a *própria idéia de universalidade* que entrou em férias. Da inseparabilidade da teoria e da prática, chega-se à possibilidade de alterar as categorias segundo as exigências da prática atual, de adotar as categorias "que nos convêm..." Marx, porém, não é Protágoras. Quando induz suas próprias categorias a partir da análise de uma formação sócio-econômico dada, apresenta-as como universais. Se esta universalidade não tem mais o mesmo conteúdo que o da lógica formal, guarda ainda o mesmo sentido. Se agora se afirma que as categorias do pensamento universalista devem ser *adaptadas* a cada realidade nacional e a cada um de seus momentos, então é preciso dar exemplos desta adaptação; distinguir antes de tudo os conceitos heurísticos das ciências humanas e os conceitos ideológicos puros. Pois a palavra "adaptação" terá sentido diferente quando se tratar: a) da teoria aristotélica do juízo; b) do teorema de Fermat ou do princípio de Carnot; c) da teoria marxista do valor; d) da intuição bergsoniana. Cabe ao leitor decidir em que casos a adaptação é absurda, é fecunda ou inútil. Na ausência destas distinções, a "consciência crítica" arrisca-se a cair no subjetivismo[10].

Mas não é apenas O conhecimento racional e a *teoria* — análise científica ou crítica filosófica — que perde seu estatuto ou sua especificidade no interior deste subjetivismo. O mesmo, poderíamos dizer, ocorre com a prática política, embora esta filosofia tenha essencialmente a preocupação de fundamentá-la. Pois, se a consciência "autêntica" é uma consciência *nacional*, se a nação é um universal concreto, a essência da política emigra para o espaço que *separa* as nações, nas suas relações de dependência ou de contestação: esses "organismos" desconhecem toda contradição interna. Toda crise interna só poderá ser entendida como a interiorização da relação de subordinação que a nação suporta em relação ao exterior e uma idéia como a de *classe social* não pode receber significação política essencial. Assim como reduzir o conhecimento à mera tomada de consciência, esta metafísica reduz a política à técnica do desenvolvimento.

2. Na obra de João Cruz Costa não encontramos a exposição de uma metafísica assim discutível e sim uma minuciosa história das idéias. Mas nem por isso essa história deixa de implicar uma série de pressupostos de natureza filosófica. E é precisamente a natureza dessa filosofia implícita — do historicismo a que já aludimos — que deve ser analisada e discutida.

O pressuposto básico desta exegese do pensamento brasileiro é o da permanência, através do tempo, de um mesmo horizonte — a história que descreve é, em última instância, a história de uma *mesma* experiência, interpretada por uma *mesma* consciência. As mudanças

---

[9] Referimo-nos ao ensaio crítico de Gérard Lebrun, "A 'Realidade Nacional' e seus equívocos", de que nos utilizamos largamente neste artigo.

[10] Gérard Lebrun, "A 'Realidade Nacional' e seus equívocos", *Revista Brasiliense*, nº 44, p. 49.

que aponta se inscrevem sobre o fundo unitário de um mesmo processo ou de um mesmo progresso. É por isso que podemos reconhecer nessa história — embora sua matéria seja antes a ideologia do que a ciência — a marca de Léon Brunschvicg, que foi seu mestre. Mas é justamente o caráter unitário que se acredita descobrir na história da Razão ou da Consciência que é susceptível de discussão: e aqui seria oportuno contrapor, ao modelo de Brunschvicg, aquele proposto nas análises da história do pensamento feitas por G. Canguilhem. Pois é nessas análises que a idéia de progresso ou de enriquecimento é substituída pela idéia de descontinuidade e transformação. É aí que se percebe que:

> *L'histoire des "idées" ou des "sciences" ne doit plus être le relevé des innovations, mais l'analyse descriptive des différentes transformations effectuées*[11].

Mas, qual é a necessidade de substituir uma perspectiva pela outra? O que é que nos impede de manter a perspectiva de uma história linear das idéias ou das ciências? O que se perde, dessa perspectiva, é a heterogeneidade dos *campos epistemológicos* nos quais gravitam os diversos discursos e onde eles vão buscar as suas regras de formação. Sem a descrição desse horizonte, não é possível sequer a interpretação ideológica. Tomemos um exemplo concreto: o conselheiro de D. João VI, Silvestre Pinheiro Ferreira, polígrafo português que permaneceu no Brasil de 1809 a 1821, e que no Rio de Janeiro pontificava sobre filosofia, desde a Teoria do Discurso até a Cosmologia. Falando da introdução no Brasil, por volta dos últimos anos do século XVIII, de compêndios como o de Antônio Genovesi, João Cruz Costa nos diz que esse manual:

> (...) vai influenciar em certo momento o próprio Silvestre Pinheiro Ferreira, que não se dava muito bem com o *tenebroso barbarismo dos heráclitos da Alemanha* nem com *a fantasmagoria dos ecléticos de França* (...) Cético em relação aos sistemas de filosofia, inimigo declarado deles,

[11] Michel Foucault, *Réponse à une question*, "Esprit", nº 5, mai 1968, p. 857.

> Genovesi estava talhado a servir ao traço fundamental do espírito do pensamento português, voltado para a prática, para uma concepção muito terrena do sentido da filosofia[12].

Será o pragmatismo lusitano que está na raiz desta recusa do "tenebroso barbarismo dos heráclitos da Alemanha" e da "fantasmagoria dos ecléticos de França"? Será a psicologia nacional que impede a Silvestre Pinheiro compreender as aulas de Fichte e de Schelling a que assiste na Alemanha? Com efeito, é com humor que caracteriza a filosofia desses discípulos de Kant:

> Nem um só encontramos que não dissesse que ele só entendia Kant. Por este modo, o em que todos concordavam é que ninguém o entendia[13].

É possível, ao menos, formular uma outra hipótese[14]: não é o pensador português que não compreende o idealismo alemão, e sim o pensador *ilustrado*; não é o filósofo pragmático que recusa esse "barbarismo", é o pensador que não abandonou o campo da *epistéme* clássica (no sentido que Foucault atribui à palavra), que não sabe e não pode movimentar-se no campo aberto pela modernidade. Com efeito, mostrou-se como, na obra de Silvestre Pinheiro, a Gramática Geral, a História Natural, a Análise das Riquezas, a Teoria dos Sinais, enfim, guardam a figura que lhes havia dado o pensamento clássico. Se deslocássemos Condillac de seu tempo e o fizéssemos assistir as aulas de Schelling, não poderia ele também pensar no "tenebroso barbarismo dos Heráclitos da Alemanha"?

Mais difícil ainda nos parece interpretar a situação atual do pensamento no Brasil, suas perplexidades e suas contradições, sobre o fundo da matriz fundamental do legado colonial. Certamente não

[12] João Cruz Costa, op. cit., p. 73

[13] João Cruz Costa, op. cit., p. 70.

[14] É a hipótese formulada na tese de doutoramento, inédita, de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva: *Metodologia da História do Pensamento, (Análise Concreta: o pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira)*. Nesta tese, a autora mostra a solidariedade essencial que une o pensamento de Silvestre Pinheiro à rede do pensamento clássico.

somos capazes de explicitar o horizonte da contemporaneidade como é possível fazer para um pensamento *passado*, e menos ainda de circunscrever, com precisão, os seus pontos críticos. De tudo que se afirmar a esse respeito, poderemos dizer com Foucault:

> Bien sûr, ce ne sont pas là des affirmations, tout au plus des questions auxquelles il n'est pas possible de répondre; il faut les laisser en suspens là où elles se posent en sachant seulement que la possibilité de les poser ouvre sans doute sur une pensée future[15].

Mas o que podemos dizer é que o legado colonial, ou a "psicologia" do pensador do país subdesenvolvido, não é mais determinante do que a coerção exercida sobre seu pensamento pela "positividade" que visa, pelos conceitos de que lança mão e pelas exigências próprias do discurso que desdobra. São esses elementos que aparecem como regra de suas opções e limite de seu discurso, são essas estruturas que, contemporâneas, proíbem ou libertam uma proposição, que fazem a partilha entre o que deve ser dito e o que deve ser calado. É certo que ele pode e deve pensar seu país e sua história — mas nesse caso o país e a história serão um objeto, como outros, e não uma "estrutura transcendental" ou um *a priori* subjetivo. Pensar de outra maneira é tornar novamente impossível a distinção entre experiência e ciência, entre ideologia e filosofia, é esquecer as exigências mais essenciais da própria filosofia.

IV

Indicamos, no início deste artigo, como a idéia de "filosofia nacional" pode recobrir uma concepção bastante discutível da História da Filosofia, fundada num psicologismo e num historicismo dogmáticos, e, em última instância, numa metafísica da consciência. Mas, quando a idéia de filosofia nacional deixa de ser um instrumento nas mãos do historiador para transformar-se num ideal ou num programa do próprio filósofo, as dificuldades se multiplicam ao infinito. Esse programa

[15] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, p. 192.

só pode encontrar as suas justificativas fora da filosofia, na *ideologia do nacionalismo*. De um nacionalismo que não se entende como *etapa*, que se detém na preocupação com a *autonomia*, que não suspeita que a autonomia nacional pode exigir mudanças mais radicais, que acredita que ela pode ser promovida através de uma harmoniosa aliança entre as classes: de um nacionalismo, enfim, que parece ter sido desqualificado na história mais recente dos países latino-americanos, em benefício de uma teoria e de uma prática mais radicais.

Talvez a expectativa de uma "filosofia brasileira" esteja, de fato, essencialmente associada a essa perspectiva política, cuja inconsistência veio à luz com o golpe militar de 1º de Abril de 1964. Talvez seja por essa razão, ainda, que a preocupação com a filosofia brasileira ou com a sua história seja tão rara entre as mais jovens gerações de estudiosos de filosofia, os nossos alunos que, há sete anos, alimentados pela literatura do Instituto Superior de Estudos Brasileiros do Governo "desenvolvimentista" de Juscelino Kubitschek, exigiam cursos sobre "lógica brasileira", lêem hoje preferencialmente Marx e Heidegger, Althusser e Foucault e protestam menos — ou de maneira diferente — contra o caráter "técnico" dos cursos que recebem. Se isto for verdade, a "atmosfera" que procuramos descrever nestas páginas já não será tão atual. Mas as "atmosferas" só se tornam visíveis e descritíveis quando já não são "vividas" sem distância e iniciam o seu eclipse.

O DESTINO DECIFRADO
Linguagem e existência em Guimarães Rosa*

A vida também é para ser lida.

Guimarães Rosa

Picada — *piste grossière dont le "tracé" est presque "indiscernable de la brousse": il faudrait méditer d'ensemble la possibilité de la route et de la différence comme écriture, l'histoire de l'écriture et l'histoire de la route, de la rupture, de la* via rupta, *de la voie rompue, frayée,* fracta, *de l'espace de reversibilité et de répétition tracé par l'ouverture, l'écart et l'espacement violent de la nature, de la forêt naturelle, sauvage, salvage. La silva est sauvage, la via rupta s'écrit, se discerne, s'inscrit violemment comme différence, comme forme imposée dans la* Hylé, *dans la forêt, dans le bois comme matière; il est difficile d'imaginer que l'accès à la possibilité des tracés routiers ne soit pas en même temps accès à l'écriture.*

Jacques Derrida

I

Guimarães Rosa é, para seus leitores, uma linguagem e um universo. Ambas as faces — isto é, tanto o destino que dá a seus personagens quanto o delírio com que transfigura nossa língua — já mereceram análises várias e convergentes. Por que não perguntar pela articulação e pela

* Este texto foi publicado, em 1968, na revista *Cavalo Azul*, nº 3.

solidariedade que une o estilo ao universo? *O Sertão é o mundo*, como já se sabe. Mas, por que deve a linguagem entrar assim em delírio para nos falar do Mundo? E quem nos fala através dela, quem é o sujeito desse discurso tantas vezes hermético? Mais ainda: — se amiúde, como no *Grande Sertão*, esse discurso assume a forma de uma longa interrogação, a quem se endereça, que interlocutor solicita ou constitui? Eis algumas das questões — talvez redutíveis a uma pergunta única — para cuja formulação pretendemos colaborar nas notas que se seguem.

À primeira vista, parecem perguntas ociosas que nada podem trazer à luz, senão o óbvio: o narrador parece assumir a perspectiva de uma humanidade local e exótica aos olhos do leitor; o fluxo das palavras torna presente, diante do *leitor*, uma humanidade que desconhece a escrita e que se debate com o seu destino nas trevas desse não-saber. O romance ou a novela seriam o espaço de contato entre dois mundos, sertão e cidade, encontro marcado entre dois homens diferentes, o letrado e o iletrado. Tal é a perspectiva que assume Roberto Schwarz para comentar *Grande Sertão: Veredas*:

> *O senhor ri certas risadas* (...), diz Riobaldo a seu interlocutor, que usa óculos, toma notas, homem de muita instrução. E fica estabelecido o contexto de tudo que o livro traz; o jagunço, em face do homem da cidade, passa em revista o seu passado, seu mundo, suas crenças. Esta revisão é a essência do livro. Faz-se por um monólogo em situação dramática, valendo-se de longos excursos de cunho épico; se não tivesse indicado o diálogo, o passado de Riobaldo seria uma aventura: existindo o interlocutor, passa a servir de exemplo. (*A Sereia e o Desconfiado*, p. 24)

É como se a relação *real* entre o romancista e os vaqueiros de Minas se reproduzisse no interior do próprio romance: *"Seu Guimarães era gozado* (...) *Não largava o caderninho nem nos rodeios* (...) *Boa pessoa, boa prosa, figura muito, mas muito! fina, "Seu* Guimarães" (*Diálogo*, nº 8, p. 127). O romance abre um espaço de comunicação entre dois mundos, pois através dele temos acesso, letrados e citadinos, à "representação do mundo" do jagunço iletrado; espaço que pode ser percorrido nos dois sentidos, pois é também o lugar em que o habitante de um sertão localizável e intramundano pode perguntar a quem "conhece" a linguagem, a quem a domina e a manipula como um instrumen-

to, qual é o sentido de seu próprio destino. A essência do romance estaria na seguinte pergunta: — o senhor que sabe ler e que, portanto, melhor do que eu domina o universo das essências, poderá certamente decifrar o sentido de minha existência, que até agora me permanece obscuro e ambíguo. A ambigüidade do destino seria apenas o avesso do silêncio do interlocutor, que a dissolveria imediatamente caso se dignasse a tomar a palavra e a dizer o óbvio: — diabo não há, não existe objetivamente, corresponde apenas a uma representação coletiva, fantasma do não-saber. A crendice, irrisória em si mesma, adquiriria, nessa situação irônica, na convergência entre os dois mundos, algum secreto valor simbólico e exemplar, que estaria na raiz de seu interesse estético e de sua "profundidade". Não estaria confirmada esta perspectiva, que se funda na relação crucial entre o analfabetismo e a escrita, na própria estrutura de um conto como *Famigerado*? Damázio, homem truculento, é chamado por alguém de "famigerado"; ignorando o sentido da palavra, viaja longa distância, para decidir que destino dar a quem assim o chamou. Que se permita a longa citação, já que significativa e exemplar da estrutura que esboçamos:

> —"Sim senhor..." — e, alto, repetiu vezes, o termo, enfim nos vermelhões da raiva, sua voz fora de foco. E já me olhava, interpelador, intimativo apertava-me. Tinha eu que descobrir a cara. — *Famigerado?* Habitei preâmbulos. Bem que eu me carecia noutro ínterim, em indúcias. Como por socorro, espiei os três outros, em seus cavalos intugidos até então, mumumudos. Mas, Damázio:
>
> — "Vosmecê declare. Estes aí são de nada não. São da Serra. Só vieram comigo, pra testemunho..."
>
> Só tinha de desentalar-me. O homem queria estrito o caroço: o verivérbio.
>
> — *Famigerado* é inóxio, é "célebre", "notório", "notável"...
>
> — Vosmecê mal não veja em minha grossaria no não entender. Mais me diga: é desaforado? É caçoável? É de arrenegar? Farsância? Nome de ofensa?
>
> — Vilta nenhuma, nenhum doesto. São expressões neutras, de outros usos...
>
> — "Pois... e o que é que é, em fala de pobre, linguagem de em dia-de-semana?"
>
> — *Famigerado*? Bem. É: "importante", que merece louvor, respeito...

— "Vosmecê agarante, pra paz das mães, mão na Escritura?"

Se certo! Era para se empenhar a barba. Do que o diabo, então eu sincero disse:

— Olhe: eu, como o sr. me vê, com vantagens, hum, o que eu queria uma hora destas era ser famigerado, o mais que pudesse...

— "Ah,bem!..." — soltou, exultante.

Saltando na sela, ele se levantou de molas. Subiu em si, desagravase, num desafogaréu. Sorriu-se, outro. Satifez aqueles três: — "vocês podem ir, compadres. Vocês escutaram bem a boa descrição..." e eles prestes se partiram. Só aí se chegou, beirando-me a janela, aceitava um copo d'água. Disse:— "Não há como as grandezas machas duma pessoa instruída!"(*Primeiras Estórias*, p. 12-13).

Não fixada no papel, a linguagem se presta a dúvida e, com ela, nossa vida, em nós mesmos e na consciência dos outros. Calmante, sem dúvida, é o juízo daquele que *sabendo*, conhecedor da ciência da escritura, é capaz de triar, na trama de frases de que se compõem as existências, o positivo e o negativo, o valor exato de cada palavra e, portanto, de cada gesto. Damázio pede juramento com "a mão na Escritura", diante de testemunhas. O papel escrito é documento, posse legítima e indiscutível, domesticação do significado; na falta dele, um juiz, uma autoridade é indispensável para devolver cada existência aos seus limites e cada vida à sua verdade.

Mas é exatamente neste momento, que parece confirmar a primeira leitura sugerida, que nos obriga a cancelá-la. O que nessa leitura aparecia como negativo, começa a revelar a sua plena positividade e é toda a estrutura que muda radicalmente de sentido. Começamos a vislumbrar que o analfabetismo não indica apenas uma carência e que ele pode significar uma virtude e um privilégio. Simetricamente, começamos a perceber que o uso instrumental da língua, a sua domesticação através da escrita pode aparecer como uma perda ou como um *esquecimento*. Na situação irônica que contrapõe o letrado ao iletrado, o Saber se encontra do lado mais inesperado: não dominar a linguagem, não saber *utilizá-la*, é devolvê-la à sua verdade e à sua vocação mais primitiva. Numa fórmula breve: ler em profundidade (o "verivérbio") só é possível para quem não sabe ler a superfície da letra. No caso de *O Famigerado*, o personagem que mais interessa, o personagem "profundo" é Damázio e não nos comove o

saber do narrador. Este nada mais representa do que a monotonia do dicionário de que é o porta-voz: no espanto e na admiração que o outro lhe vota, algo como uma nova sabedoria começa a despontar. Para além da mera escrita, o analfabetismo remete a uma relação problemática com a Escritura, isto é, com um *Lógos* mais primitivo, anterior a toda letra. A relação entre o letrado e o iletrado deixa, portanto, de figurar um contato entre duas humanidades separadas pelo espaço da geografia e da cultura, para indicar uma relação interna do homem com o seu destino. Poderíamos, assim, dizer sem intenção de trocadilho, que nos encontramos diante de um analfabetismo que não é *literal*, pois tem uma função essencialmente estratégica: neutralizando a experiência corrente da linguagem, permite uma descida esquecida e recalcada da própria linguagem.

A neutralização da experiência corrente da linguagem é, ao mesmo tempo, suspensão da existência quotidiana e decisão de interrogar pelo sentido do próprio destino. Ao tornar possível a questão crucial (o que é o que é?), o analfabetismo nos devolve a uma perplexidade diante do destino de que nos afastara a falsa sabedoria sedimentada nos dicionários. Perplexidade que nos apresenta o destino, não como *problema* suscetível de uma resolução intelectual, nem como *mistério*, que transcende irremediavelmente os recursos do entendimento, mas como *enigma*, como um texto obscuro e hermético a ser decifrado. É assim apenas na aparência que a longa interrogação que atravessa os textos de Guimarães Rosa visa um interlocutor letrado: essa linguagem é a supressão de todo interlocutor, momento em que a linguagem, solitária, se volta negativamente sobre si mesma. Talvez pudéssemos definir essa *literatura*, que é a obra de Guimarães Rosa, como a tentativa de recapturar, no interior da *escrita*, a Escritura que a precede, devolvendo à linguagem sua condição de *sujeito*.

Tal parece ser o esquema que comanda a estrutura de *Grande Sertão: Veredas*. Mas neste ensaio, nos limitaremos à leitura de duas narrativas de *Corpo de Baile*: "Dão-Lalalão" e "O Recado do Morro".

II

O que nos interessa em "Dão-Lalalão" é sobretudo a convergência entre dois temas: a memória e o inconsciente. Antonio Candido já assinalou a importância da memória na obra de Guimarães, apontan-

do aquele momento em que *"o homem do Sertão se retira na memória e tenta laboriosamente reconstruir a sabedoria sobre a experiência vivida, porfiando, num esforço comovedor, em descobrir a lógica das coisas"* (*in Diálogo*, nº 8, p. 18). A meditação sobre o sentido da existência é, assim, essencialmente retrospectiva e nela se superpõem as duas questões essenciais: o que é o que é? o que é o que aconteceu? A descoberta da resposta, ou a decifração do enigma, aparece como catarse e reminiscência, como reconciliação com um *si mesmo* que se perdera na inconsciência: a solução da trama se encontra no momento em que o herói consegue finalmente ouvir o *discurso* desse *Outro* com o qual perdera todo contato no mais profundo de sua própria identidade[1]. Mas o mais importante é que a convergência entre a memória e o inconsciente se faz sobre o fundo temático do *discurso:* rememorar a existência é recapitular um texto há muito conhecido, mas cujas peças fundamentais escapam à consciência. Mesmo quando o personagem se abandona à imaginação e ao devaneio, não deixa de se reportar constantemente a esse texto subterrâneo:

> Nem precisava de ter mais incerteza. Como que cerrando os olhos quase em camoeca, Soropita se entregava: repassava na cabeça, quadros morosos, o vivo que viera inventando e afeiçoando, aos poucos, naquelas viagens entre o Ão e o Andrequicé e o Ão, e que tomava, sobre vez, o confecho, o enredo, o encerro, o encorpo, mais verdade que o de uma estória muito relida e decorada. Seu segredo.

Mas examinemos mais de perto o personagem central de "Dão-Lalalão": a estória nos fala de Soropita, boiadeiro, que volta de Andrequicé, sozinho, para sua casa, no Ão. Ao longo de sua viagem, rumina sua existência, sobretudo a oposição entre o áspero universo do trabalho e da luta e o universo doméstico do prazer — a figura de Doral-

[1] Utilizamo-nos, aqui, dos conceitos e da linguagem de Lacan. Cf., p. ex., *Écrits*, Paris, Seuil, p. 524: *"Quel est donc cet autre à qui je suis plus attaché qu'à moi, puisque au sein le plus assenti de mon identité à moi-même, c'est lui qui m'agite? Sa présence ne peut être comprise qu'à un degré second de l'altérité, qui déjà le situe lui-même en position de médiation par rapport à mon propre dédoublement d'avec moi-même comme d'avec un semblable. Si j'ai dit que l'inconscient est le discours de l'Autre avec un grand A, c'est pour indiquer l'au-delà où se noue la reconnaissance du désir au désir de reconnaissance".*

da, sua mulher. A meio caminho, encontra-se com Dalberto, antigo amigo, e o conduz para casa. Formula-se então a questão (à maneira das perguntas que normalmente encerram cada capítulo de uma novela): teria Dalberto, ou algum de seus companheiros, conhecido Doralda, quando ainda tinha o nome de Sucena e era moça de vida airosa? A trama se desencadeia no ritmo rápido do ciúme até o seu desfecho violento.

Desde início, o personagem é visado e descrito como uma consciência que se demora na recapitulação de sua existência: viagem interna no tempo, que se desenvolve paralelamente à viagem exterior, que percorre o espaço da estrada real, palmilhada pelo cavalo. O que há de essencial e de comum a essas duas viagens, é a repetição: tanto num caso como no outro, trata-se de um itinerário várias vezes percorrido e familiar:

> O sobressonhar de Soropita se apurava, pesponto, com o avanço sem um tropeço naquele espaço calmo de estrada, Caboclim esquipando, reconhecendo o retorno. Vinham através de um malhador de pasto, a poeira vaporosa do esterco bovino chamava do sangue de Soropita um latejo melhor, um tempero de aconchego. Com o calor que o coxim da sela lhe passava para o fundo-das-costas — um calor grosso, brando, derramável, que subia às virilhas e se espalhava e enrijava — o bem do corpo tomava mais parte no pensado, o torneio das imagens se espessava. Também já trazia aquilo repetido na cabeça, o que mesmeava em todas as suas viagens.

A princípio, ambas as viagens são descritas com o vocabulário do conforto e da felicidade: a paisagem exterior é interiorizada, percebida menos através da visão, que separa e objetiva, do que através de uma cinestesia que une e que assimila; a paisagem interna é a rememoração da beleza de Doralda, antecipação do prazer de estar junto. Examinemos em primeiro lugar a viagem exterior: é o quase-sonho de Soropita, ruminação de si mesmo, que permite a ruminação da paisagem, que passa a latejar no corpo-próprio. É esse sonho que dissolve o perfil nítido das coisas, dispersando-as em poeira vaporosa, em odor e gosto, fazendo a representação se diluir em pura afecção. O espaço se faz calmo e a percepção assume estilo erótico. Mas essa paisagem, tão familiar e reconhecida, não é inteiramente calma, e sempre pode esconder o inespe-

rado e o perigo. Ao menor indício, o torpor do entressonho se desfaz e dá lugar à consciência alerta:

> Por contra, porém, quando picavam súbitos bruscos incidentes — o bugiar disso-disto de um saguí, um paspalhar de perdiz, o guincho subinte de um rato-do-mato, a corrida de uma preá arrepiando em linha reta o capim, o suasso de asas de um urubu peneirante ou o perpassar de sua larga sombra, o desvôo de um galo-do-campo de árvore alta para árvore baixa, a machadada inicial de um pica-pau-carpinteiro, o esfuzio das grandes vespas vagantes, o estalado truz de um beija-flor em relampejo — e Soropita transmitia ao animal, pelo freio, um aviso nervoso, enquanto sua outra mão se acostumara a buscar a cintura, onde se acomodavam juntos a pistola automática de nove tiros e o revólver oxidado, cano curto, que não raro ele transferia para o bolso do paletó. No coldre, tinha ainda um niquelado, cano longo, com seis balas no tambor. Soropita confiava neles, mesmo não explicando a rapidez com que em caso de ufa, sabiam disparar, simultâneas, essas armas, que ele jamais largava de si.

E, à medida que progride a viagem, a calma da paisagem é progressivamente posta em dúvida: descobrimos que a familiaridade não é total com o espaço exterior — ele ultrapassa a consciência que dele temos e podemos perder-nos dentro dele, em seus brejos. Todo caminhar é inseguro e pode desembocar num domínio onde a paisagem, derretendo-se, revela seu subsolo informe e infernal:

> Soropita na baixada preferia esperdiçar tempo, tirando ancha volta em arco, para evitar o brejo preto, de onde o ansiava o cheiro estragado de folhas se esfiapando, de água podre, choca, com bichos gosmentos, filhotes de sapos, frias coisas vivas mas sem sangue nenhum, agarradas umas nas outras, que deve de haver, nas locas, entre lama, por esconsos. A nessas viagens, no chapadão, ou quando os riachos cortam, muita vez se tinha de matar a sede com águas quase assim, deitadas em feio como um veneno — por não sermos senhores de nossas ações. Mal mas o pior, que podia ser, de fim de um, era morrer atolado naquele ascoso.

Aqui a paisagem não mais se dissolve, de forma feliz, como latejo do corpo-próprio. Ainda aqui ela é assimilada. Mas não ao corpo como atividade, não à cinestesia do movimento, mas àquela que nos re-

vela as vísceras, a passividade do corpo. Ainda aqui as formas são mais "sentidas" do que vistas: os perfis se dissolvem, as folhas se esfiapam. Essa dissolução não se converte em calor de conforto, mas em náusea, descoberta da contingência e da obscenidade do corpo gravada na própria paisagem. O brejo é a prova de que no mundo tudo é possível, de que as metamorfoses mais inesperadas podem converter o bom em mau e de que cada face pode, subitamente, ser corroída e desfigurada por uma lepra incontrolável. A estrutura se desfaz e todas as formas passam umas pelas outras numa promiscuidade insuportável. As coisas (vivas) agarram-se umas nas outras e o contacto é marca definitiva, posse: a mulher sempre pode ser puta. E, diante dessa selvagem dissolução do mundo, a impotência: por não sermos senhores de nossas ações. O brejo é o signo daquilo que, em nossas ações, escapa à consciência e à sua teleologia, signo de seu subsolo selvagem e anônimo, raiz da inquietação diante da permanente possibilidade de:

> (...) devir alguma coisa má, desastre ou notícia, que, na última hora, atravessasse entre a gente e a alegria, vindo do fundo do mundo contra as pessoas.

A recapitulação da existência ou a repetição do texto interno (a estória sempre "mesmeada" na cabeça) progride da mesma maneira que a assimilação da paisagem. À calma da paisagem corresponde a paz do imaginário erótico que envolve a figura de Doralda: Doralda, passarinho de belas cores que consentiu no cativeiro, permite a continuidade entre o *eros* e a norma, salva a intensidade da paixão, depurando-a de toda violência, afastando-a de toda violação possível. Nela, a associação entre a calma da domesticidade e a chama erótica compelem o contraponto do duro universo do trabalho e da luta, onde todos estão expostos à perversidade e a selvageria dos que "mamaram na ruindade". Se num pólo o corpo aparece como contingência e vulnerabilidade, asco e medo, no outro ele é salvo em sua própria contingência: a cicatriz do queixo, quando Soropita a percorre involuntariamente com a mão, em meio à estrada, lembra a dor insuportável, o desespero da vulnerabilidade:

> — A ocasião, Soropita pensou que nem ia ter mais ânimo para continuar vivendo, tencionou de se dar um tiro na cabeça, terminar de

brejo

uma vez, não ficar por aí, sujeito a tanto machucado ruim, tanto desastre possível, toda qualidade de dor que se podia ter de vir a curtir, no coitado do corpo, na carne da gente. Vida era uma coisa desesperada.

Acariciada por Doralda, a cicatriz torna-se fonte de prazer e a vulnerabilidade muda de sentido. Doralda é a salvação. É como se ela garantisse, com sua integridade, a integridade do mundo sempre ameaçado pela violência e pela dissolução iminente:

> (...) com seu belo modo abaianado — o rir um pouco rouco, não forte mas abrindo franqueza quase de homem, se bem que sem perder o quente colorido, qual, que é do riso de mulher muito mulher: que não se separa de todo da pessoa, antes parece chamar tudo para dentro de si.

O elogio de Doralda é o elogio da integridade: a sua beleza é feita de uma só peça e parece ignorar toda duplicidade e toda simulação. O seu sorriso é franco, como um sorriso masculino. Mas essa franqueza é apenas *quase* masculina, nada tem de ativo e musculoso: seu sorriso não é gargalhada e sua franqueza não é a cumplicidade do companheiro de luta. O seu sorriso é já quase um afago e é descrito, com vocabulário marcadamente erótico, como objeto de tato e de visão: o "quente colorido" figura imediatamente o contato carnal que o sorriso parece exigir. É Doralda, assim, o *tema* desse longo monólogo de que se tece a viagem interior e quem fala, nesse monólogo, é o *desejo*.

Mas, a pouco e pouco, a superfície do imaginário projetado pelo desejo começa a denunciar seu subsolo e a sintaxe frouxa do monólogo começa a revelar, em seu recesso, conexões inesperadas. A integridade de Doralda, sua simplicidade tornam-se problemáticas. Apresentada inicialmente como o milagre da espontaneidade construtiva, do *eros* que tende espontaneamente à norma, Doralda desliza para um horizonte turvo, donde desponta, inquietante, a perversão:

> Um dia, falou no pozinho alvo que algumas pessoas da cidade chupavam pelo nariz, por prazeres.
>
> — Cocaína, meu Bem. Exprimentei só uma vez, só umas duas vezinhas, na unha, açucaral, um tico. Tem gente que bota no cigarro. Boca fica um frio, céu-da-boca dormente, aquela cânfora boa. Dá vontades emendadas, não acaba... " Segredava a singeleza: — "... A gente provar, Bem, e eu te beijar tua língua, em estranho, feito o gelo..." Mas estava falando só por divertimento, de caçoada. Sabia que aquilo, ah o vício, produzia mal, perigoso... Mas Doralda não mentia, nunca houve, se algum fato ele perguntava. No que transformava a verdade de seus acontecidos, era para não ofender a ele, sabia como se ser.

Doralda não mente, diz Soropita. Mas o discurso sobre a cocaína, tema mais que turvo, começa de maneira estranha: "Exprimentei só uma vez, só duas vezinhas". O texto indica a existência de "brejos" no interior da espontaneidade de Doralda: talvez ela não conduza necessariamente à norma, talvez ela contenha o germe da dissolução. A relação entre Soropita e Doralda transforma-se na oposição entre *dever* e *prazer*, relação que Soropita interioriza e que estrutura o seu devaneio, que marca a sintaxe tensa da estória "mesmeada" em sua cabeça. Essa tensão interna — a oposição entre a face patente e a face latente da "novela" imaginada — é simbolizada na oposição entre *álcool e remédio*, drama que opõe ascetismo a abandono. Soropita é o *devente* (como indica o subtítulo da narrativa), aquele que *deve*, para quem todo prazer é suspeito e se associa à náusea, conduz ao universo apodrecido do brejo:

> Só às menos das vezes Soropita bebia qualquer espírito; tirava um prazer muito grande daquilo, da bebida, não devia de.

Ao universo apodrecido do álcool e do prazer, opõe-se o universo cauterizado, purificado pela chama do remédio: de Andrequicé, Soropita traz para si láudano, bálsamo de unguento, desinfetante lisol. Neste universo desinfetado, os sabores e os odores permitidos e afetados de valor positivo são aqueles que cauterizam, no extremo oposto dos "cheiros da vida":

> E o sangue fedia, todo sangue, fedor triste. Cheiros bons eram o de limão, de café torrado, o de couro, o de cedro, boa madeira lavrada...

Doralda, ao contrário:

> (...) não tomava remédio, tinha embirrância... Doralda gostava de bebidas de regalo. Se dava por um cálice de vinho.

Mas o devente não deixa de deslizar para o lado noturno do prazer e consente com o brejo, seu segredo:

> Seu segredo. Nem Doralda nunca o saberia; mesmo quando ele invocava aqueles pensamentos perto. Dela, dele, da vida que separados tinham levado, nisso não tocavam, nem a solto fio — o sapo, na muda, come a pele velha. Era como se não houvesse havido um princípio, ou se em comum para sempre tivessem combinado de o esquecer"... "Mas imaginar o que imaginava era um chupo forte, ardendo de então, como o que nunca se deve fazer. E em que só ele tinha poder: de sensim, se largava — um coleio de serras, verde sol azul, o longuíssimo de outras paisagens, sombras de nuvens, frias águas. Mas uma representação certa, palpitando em todos seus gomos; e mais insinuante que um riacho de mata. A agulha fixa, se revolvendo em surdina nos sulcos. Soropita estava numa casa de mulheres.

A imaginação, como que por um efeito hipnótico, aprofunda o passado proibido, abre a porta da casa de mulheres, inventa uma rapariga, dá-lhe um nome:

> Se a gente quisesse, podia por nomes distraídos, elas estavam na alegria, esperando: — E você? Eu sou Naninda... — Eu? Marlice... Lulilú, Da-Piaba, Menina-de-Todos... Dianinha, Maria Dengosa... Sucena..." ..."Tinha de ter um nome: *Izilda...* — Izilda. Chamava-a ela atendia".

É apenas aparentemente que se trata de *outro* tema da imaginação. Izilda somente substitui Doralda e permite a rememoração do passado proibido de *Sucena.* O inventário dos nomes possíveis da rapariga imaginária passa pelos nomes esquecidos da esposa, reintegrando-a nesse devaneio; desse devaneio que é a memória do que foi amputado do presente:

> Dizia (Doralda, a esposa) tudo alegre — aquela voz livre, firme, clara, como por aí só as moças de Curvelo é que têm. O outro apelido — Dadã — ela nunca lembrava; e o nome, de *Sucena,* era poesias desmanchadas no passado, um passado que, se a gente auxiliar, até Deus mesmo esquece.

O devaneio secreto (o segredo não revelado sequer a Doralda) não visa outra coisa senão a própria Doralda em sua verdade. Ele nada mais faz do que visar o *passado* de que aparentemente Soropita quer se distanciar: ele reaviva as "poesias" que, aparentemente, deveriam ser esquecidas mesmo por Deus. Depois de encontrar Dalberto e o negro Iládio, o primeiro despontar do ciúme se faz através da rapariga imaginária. Mas, modificada pelo ciúme, a imagem de Izilda se metamorfoseia e o devaneio de Soropita é devolvido à sua raiz mais primitiva e recalcada:

> (...) Soropita roubava a rapariguinha levantada da deslei daqueles homens — todos, lé e cré, que tinha vindo para gozar, fossar, babujar. Ela, morninha, o beijava na boca. Tinha de ter um nome: Izilda... — Izilda. Chamava-a, ela atendia. Mas era o ferrôo de um pensamento, que queimava, garroso como um carrapicho: o preto... Izilda entregue à natureza bronca desse negro!.

> Mas — não era Izilda, quem estava com o preto vespuço, com o Iládio... — a voz era outra: Doralda! Doralda, transtornados os olhos, arrepiada de prazeres.

É o ciúme que funciona, aqui, como o catalizador que faz reunir as imagens que, na superfície do devaneio, estavam dispersas. Reintegrado o passado no presente, superpostas as imagens de Izilda e de Doralda, Soropita está finalmente à altura de si mesmo e pode fazer face a seu destino: não recebê-lo passivamente, como um texto integralmente escrito, mas como um texto claramente compreendido ao qual falta apenas a última palavra: a resposta. Aqui, a noção de destino não entra em conflito com a iniciativa do herói. Ele só pode ser pensado como fatalidade ou como necessidade externa, enquanto não é reconhecido, decifrado e assumido. Os "altos personagens" são justamente aqueles que, diante do enigma, são capazes de resposta. O texto que figura o destino é menos afirmativo que interpelativo: ele põe condição. A temporalidade do destino é a de um passado que pode ser reinterpretado, se compreendido. Decifra-me ou devoro-te, tal é a sua linguagem, o texto que o estrutura. Decifrá-lo é agir, reconhecer as aporias que entravam o curso da existência para dissolvê-las, assumir as contradições, vivê-las até o fim, para suprimi-las. O passado desa-

fia; mas nenhum passado é definitivo e o gesto presente pode domesticá-lo:

> Doralda era dele, porque ele podia e queria, a cães, tinha desejado. Idiota, não. Mas, então, que ficasse sabendo, o Dalberto. Ali, de praça, sabendo e aprendendo que o passado de um ou de uma não indenizava nada, que tudo só está por sempre valendo é no desfecho de falar e gritar o que quer! Retumbo no resto, e racho o que racho, homem é quem manda! E macho homem é quem está por cima de qualquer vantagem! ... Então? A dado, só mesmo o que concertava bem era uma escolhambação, as esbórnias!

A reminiscência é catarse, é aquele momento em que *lógos* e *práxis*, em que o discurso e a violência da existência vibram simultaneamente e se atravessam, enfim reconciliados: prova de que a palavra é *eficaz* (como na cura psicanalítica) e de que o subsolo da existência é articulado por uma linguagem tácita e silenciosa. O monólogo do desejo — o túnel do devaneio — se desdobra exatamente segundo o ritmo da novela ouvida no rádio, repetida diante de outros ouvintes e que somente virá a coincidir consigo mesma, no repouso de sua verdade final, em seu desfecho. Ao voltar de Andrequicé, Soropita não rumina apenas a sua existência: paralelamente a ela rememora a novela ouvida, paradigma da existência, que ele deve contar aos seus companheiros no Ão:

> Soropita começou a recontar o capítulo da novela. Sem trabalho se recordava das palavras, até com clareza — disso se admirava. Contava com prazer de demorar, encher a sala com o poder de *outros* [o grifo é nosso] altos personagens.

Se esta memória mais que exata surpreende Soropita, nada apresenta de espantoso para o leitor atento: não se trata de um dote especial, *mas de uma forma de existência*. Soropita vive recapitulando os "capítulos" de sua vida e não é nenhuma proeza sua ser capaz de se lembrar, palavra por palavra, a estória de um *outro* alto personagem. É assim que, resolvido o seu impasse, escorraçado o negro Iládio, reconciliado com seu destino, devolvido à identidade consigo mesmo, Soropita pode retornar à outra novela. A novela escrita por Guimarães Rosa termina com o seguinte diálogo entre Soropita e seu amigo Leomiro, num texto que passa a palavra à *outra* novela:

> — Amigo Leomiro, tem hoje quem vai no Andrequicé, ouvir o restante da novela do rádio?
>
> — Tem não.
>
> — Pois vou. Passo em casa, p'ra bem almoçar e vou... .

III

Se "Dão-Lalalão" aponta para a existência de um discurso secreto como raiz e solo da memória e da consciência, "O Recado do Morro", mais radical, visa esse discurso num domínio que precede toda psicologia. Não mais se trata, aqui, de descobrir aquela fala mais profunda que ata e constitui a identidade pessoal, mas de revelar uma Escritura que se esboça no ponto zero da humanidade e da cultura, na própria Natureza. De uma narrativa a outra, passamos de um a outro nível do *Lógos*; *do Lógos* privado da *psikhé* ao *Lógos* anônimo e universal do Mito. Em "O Recado do Morro", o texto que figura o destino do herói é também *o discurso do Outro*; mas de *um Outro* mais radical, exterior e anterior à própria humanidade, domínio onde ainda não se dissociaram *lógos* e *phýsis*: quem fala é o Morro. Se retomamos, neste ensaio, a análise desta novela, tão bem e tão rigorosamente estudada por Maurice Capovilla ("O Recado do Morro", de João Guimarães Rosa", *in Revista do Livro*, nº 25, mar. de 1964), é porque nos parece que, nesse estudo, a insistência sobre a noção do lúdico tende a obliterar a questão essencial da linguagem.

A novela nos conta de Pedro Orósio (ou Pê-Boi), geralista, que guia um grupo de viajantes, percorre o Sertão e pensa em voltar para as Gerais originárias. A meio caminho, encontram seu Malaquias (ou Gorgulho), estranho Velho fugido ao convívio dos homens e que partilha com os urubus a residência de uma caverna na montanha. Gorgulho ouve, em pânico, alguma coisa — um recado da montanha. A partir daí, o grupo recomeça a sua viagem. Mas, paralela a ela, a estória do recado percorre também seu itinerário (as duas viagens se cruzam várias vezes, até o encontro final, quando se superpõem e se identificam), viajando de boca em boca, enriquecida, metamorfoseada e articulada

progressivamente, seguindo o mesmo itinerário percorrido pela novela de rádio, tal como aparecia em "Dão-Lalalão":

> Do povoado do Ão, ou dos sítios perto, alguém precisava urgente de querer vir — segunda, quarta e sexta — por escutar a novela de rádio. Ouvia, aprendia-a, guardava na idéia, e, retomando ao Ão, no dia seguinte, a repetia aos outros. Mais exato ainda era dizer a continuação ao Fraquilim Meimeio, contador, que floreava e encorpava os capítulos, quando se quisesse: adiante quase cada pessoa saía recontando, a divulga daquelas estórias do rádio se espraiava, descia a outra aba da serra, ia à beira do rio, e, boca e boca, para o lado lá do São Francisco se afundava, até em sertões.

Ao longo da viagem, Orósio é cercado de simpatia pelos demais guias da caravana; o que vem a surpreendê-lo, pois os seus êxitos amorosos haviam feito deles seus inimigos. Na última figura assumida pelo recado do morro — já convertido na música que narra a estória de um Rei traído por seus pares —, Orósio reconhece a sua situação, a maquinação dos falsos amigos, e pode desarticulá-la, dispersando os traidores.

Na sua primeira aparição, o herói só nos revela a sua verdade exterior. O narrador sobrevoa a cena e, do alto, nos aponta os viajantes enfileirados, percorrendo o S desenhado pelo ocre da estrada. Pedro Orósio, o guiador, nos é designado, apenas, pela sua *diferença* física. Trata-se de um gigante:

> (...) moço, a nuca bem feita, graúda membradura; e marcadamente erguido: nem lhe faltavam cinco centímetros para ter um talhe de gigante.

Alto e bem feito, forte, apenas um dos membros desta estranha comitiva cujo desígnio parece incompreensível, cuja viagem não parece ter outra finalidade senão a de demorar-se em seu próprio desdobramento, no esmiuçamento da paisagem. Mas a diferença física aponta, desde início, a Diferença. O talhe desmesurado, a evidente contestação da norma indicam algo de excepcional: um destino invulgar. O herói, a figura privilegiada é aquela que, mesmo à mais rápida inspecção, revela ao olhar de outrem uma duplicidade essencial em seus gestos. Talvez o próprio herói o ignore (haver uma *estória* só é possível porque o herói pode *passar* do não-saber ao saber; a estória é

a história do auto-reconhecimento do herói enquanto herói), mas sua existência projeta para além de si mesmo uma sombra, algo como uma supra-existência num limbo insuspeitado que dá a verdade da primeira, quotidiana e prosaica. Atrás do acontecimento ou da idiossincrasia, é visível uma figura, uma lei que os governa e que os reconduz à universalidade.

Mas, a pouco e pouco, o desdobrar-se da estória e o tecido do diálogo começam a multiplicar as informações e o privilégio, apenas adivinhado, começa a ganhar figura. O privilégio se revela na medida em que se manifesta a curiosidade de Seu Alquiste, o alemão, naturalista e antropólogo. Este vem de fora. Estrangeiro e curioso. A exterioridade se duplica e se complica: de fora, porque estrangeiro; de fora, porque curioso, porque olhar objetivante. Para o olhar neutro e objetivante de quem vem de fora e cataloga a paisagem, Pedro Orósio aparece em sua plena originalidade e em sua identidade, na sua transgressão da regra e da norma:

> Quer saber donde você é, Pedro. Se você nasceu aqui?

A bem dizer, nem seria necessária a neutralidade do olhar, que esmiuça a paisagem e que descobre um valor inesperado nas ervinhas e nas pedras sem serventia, para descobrir o perfil do herói. Pois desde início Pedro aparece como *outro*, oriundo de outro espaço, inconfundível com aqueles com quem, acidentalmente, partilha sua situação. E duplamente diferente, pelo talhe e pela origem, gigante e geralista:

> Não. Pê-Boi era de mais afastado, catrumano, nato num povoadim de vereda, no sertão dos campos gerais.

Não é igual a seus iguais e não vive da mesma maneira a situação que os envolve e os define: a paisagem em que circula não é o seu horizonte habitual, desqualificada pela nostalgia do princípio e da origem, do solo verdadeiro:

> E, mesmo agora, só se ajustara de vir com a comitiva era porque tencionavam chegar, mais a norte, até o começo de lá, e ele aproveitava, queria rever a vaqueirama irmã, os de chapéu-de-couro, tornar a escutar

os sofrês cantando claro em bando nas palmas da palmeira: pelo menos pisar o chapadão chato, de vista descoberta, a cheirar outra vez o resseco forte daqueles campos, que a alma da gente não esquece nunca direito e o coração geralista está sempre pedindo baixinho.

Mas a trama central da novela só se arma quando os viajantes topam com seu Malaquia, no meio da estrada. Seu Malaquia, como Pê-Boi, é *diferente*, mais próximo do sertão e dos animais do que dos homens (Pê-Boi pensa, como vimos na "vaqueirama irmã"), é habitante do limiar que separa a natureza da cultura. É essa distância e essa diferença que fará dele o primeiro "receptor" do recado do morro. Diante dos olhos surpresos dos membros da comitiva, que o observam sem que ele disso se aperceba, Seu Malaquia interrompe sua caminhada e, num prisco, se põe a falar:

> E, nisso, de arranco, ele esbarrou, se desbraçando em gestos e sestros, brandindo seu cacete. Fazia espanto. Falou, mesmo, voz irada, logo ecfônico:
>
> — Eu?! Não! Não comigo! Nenhum filho de nenhum... Não tou somando!
>
> Tomou fôlego, deu um passo. Sem sossegar:
>
> — Não me venha com loxias! Conselho que não entendo, não me praz, é agouro!

Visto pelos viajantes, é estranho o comportamento de Gorgulho. Sem motivo visível, de arranco, suspende o seu caminhar e *responde*, com violência, protesta. Resposta, assim, não precedida por qualquer questão audível só pode fazer pensarem esquisitice e loucura. Sobretudo em personagem de tal maneira exótica. Para o olhar behaviorista dos caminhantes, a resposta de Seu Malaquia é sintoma de uma subjetividade desregulada, fechada em si mesma e nos labirintos do delírio, sem mais contato com a calma do mundo objetivo.

Mas a sua resposta nos revela, pela sua estrutura, a estrutura da questão: é possível ler em filigrana, na sua sintaxe, a sintaxe da pergunta. "Não comigo!" O interpelado recusa a sua condição de destinatário. Diretamente interpelado, esquiva-se ao recado. "Conselho que não entendo"; não ser o destinatário do recado é não compreendê-lo integralmente. O recado se endereça a alguém em particular, isto

é, ele indica, em seu próprio texto, a identidade do interlocutor verdadeiro; essa referência presente no próprio texto, só o torna compreensível para esse alguém. Mas ouvi-lo é já quase compreendê-lo: o próprio caráter cifrado da mensagem aparece para o seu ouvinte acidental. Significação que se mostra e que se esconde, fala que diz e que cala, o recado se corporifica através da *linguagem da ameaça*. A mensagem incompletamente decifrada é agouro, sinal que anuncia um futuro incontrolável:

> E mais gritava, batendo com o alecrim no chão:
>
> — Oi, judengo! Tu, antão, vai p'r'as profundas!...

A única linguagem de que dispõe é a do esconjuro: negação da condição de destinatário, recusa da mensagem e, ao mesmo tempo, *ação* através das próprias palavras, contestação mágica da ação que o recado esconde e prenuncia. "Vai p'r'as profundas": esconjurando, a resposta pretende *apagar* o que foi dito, devolver o mundo ao seu silêncio e à sua paz, mergulhar no submundo, donde provém, a potência que se revelou através do recado.

A recepção do recado é presenciada pelos viajantes. Pedro Orósio se endereça a seu Malaquia:

> — "Que foi, Seu Malaquia?" — já ao lado dele Pedro Orósio indagava.

Curiosamente, o contato entre os viajantes (que habitam o universo prosaico da paisagem muda) com o Ouvinte é feito através da mediação de Pê-Boi. O interessado, o verdadeiro destinatário do recado, como os demais companheiros seus, se relaciona com Gorgulho através da atitude objetivante da ironia, da intenção *de fazer falar*, de revelar o discurso de Seu Malaquia — não como significação direta ou revelação da fisionomia do mundo, da fala do morro — mas como sintoma que põe a nu a subjetividade exótica, que a mostra ao olhar turista ou científico como uma pedra de estranha forma. O herói, como já vimos, é inconsciente de sua heroicidade: e essa inconsciência nada mais é do que a outra face de sua ignorância da *seriedade* de Gorgulho, de que seu discurso se reporta a uma estrutura objetiva: *a duplicidade do herói é, aqui, a sua ingenuidade.*

Simetricamente à ingenuidade do herói, revela-se a consciência crítica de Seu Malaquia:

> Apenas no instante o Gorgulho percebia-os. Voltou-se. Mas não respondeu. Empertigou-se, saudando circunspecto; tudo nele era formal.

Na presença de outrem, Gorgulho se empertiga e se fecha em copas. O seu orgulho — que há de irritar a sensibilidade e a superioridade dos letrados e dos proprietários — é apenas a manifestação da consciência que tem da ironia de que é objeto: é desconfiança. O narrador nos diz de Seu Malaquia: ele é "Mestre em desconfiança". Pudico e desconfiado, mas não secreto, ele *conta* aos outros. Não há segredo algum, apenas contenção diante da verdade, reverência, isto é, temor de que aquilo que é pura manifestação das coisas apareça para outrem como manifestação de idiossincrasia e mania:

> — "H'hum... Que é que o morro não tem preceito de estar gritando... Avisando coisas..."

Não é Seu Malaquia que é esquisito por escutar; estranho e desmedido é o morro que, assim, subitamente, se põe a falar, comprometendo os outros, guardados em seu sábio comedimento. As regras foram, sem aviso, subvertidas: o morro falou. Deixou de ser paisagem, para assumir a Voz, para tomar a Palavra. Tal é a verdade — o discurso de Malaquia desconhece a obliqüidade irônica da subjetividade e tudo lança para fora de si, no domínio dos objetos, *lá fora.*

> Lá — estava o morro da Garça: solitário, escaleno e escuro, feito uma pirâmide. O Gorgulho mais olhava-o, de arrevirar bogalhos; parecia que aqueles olhos seus dele iam sair, se estirar para fora, como pedúnculos, como tentáculos.

Lá, lá fora — lá está o morro. Escaleno, ele é triangular, fino em sua forma e nítido em seu perfil, mas ele é escuro, maciço, espesso e pesado. Forma natural, une a regularidade da figura geométrica, o espaço claro, à densidade e à escuridão das coisas materiais. Participa, ao mesmo tempo, do universo transparente do pensar, da inteligência, e da opacidade das coisas dadas e encontradas, brutas e pré-humanas.

Como as coisas do homem, como os símbolos que ele *produz*, o morro fala e tem sentido; como as coisas da natureza, ele *é* e transcende o falar humano. Essa estranha união nos faz pensar nos *artefacta*: pois é no objeto técnico que se opera esse casamento entre a matéria e a forma, entre a resistência da inércia e a teleologia. *O morro é uma pirâmide.* Objeto ambíguo, o morro nos remete a outro objeto ambíguo. Pois a pirâmide é mais que um objeto técnico, é mais que um edifício ou que uma sepultura. Limiar entre a vida e a morte, a pirâmide é a passagem que nos conduz do humano àquilo que o transcende, ultrapassa toda técnica, pois é essencialmente travessia. Ela participa da mesma natureza da esfinge e, na promiscuidade entre pirâmide e esfinge, abre o espaço que torna possível o comércio entre o homem e os deuses, que possuem o segredo do destino. É por isso que o destino do homem passa por esse espaço e é por isso que a esfinge, enigma e desafio, é a fonte de uma linguagem cifrada, mensagem absoluta, proposta à perplexidade do sujeito empírico e contingente.

Mas é apenas a Gorgulho, que é *surdo,* que o morro da Garça, essa pirâmide-esfinge, revela a sua voz, que permanece inaudível para os que *ouvem* e que, indiferentes, o dissolvem sobre o fundo da natureza objetiva:

> — Possível ter havido alguma coisa?" — frei Sinfrão perguntava.
> — "Essas serras gemem, roncam, às vezes, com retumbo de longe trovão, o chão treme, se sacode. Serão descarregamentos subterrâneos, o desabar profundo de camadas calcáreas, como nos terremotos de Bom-Sucesso... Dizem que isso acontece mais é por volta de lua-cheia.

Letrados, proprietários, homens "normais" permanecem insensíveis ao recado, interpretando-o como a deformação, pelo *surdo* Malaquia, de um fenômeno geográfico corrente. E prosseguem a sua viagem. Ao lado dessa viagem, de boca em boca, de surdo a gago, a débil, criança e louco, a versão de Malaquia vai se transformando (são seis, além de Gorgulho, as "estações de transmissão", como diz Maurice Capovilla), como se o ruído que ameaça a propagação da mensagem com sua entropia tivesse o efeito exatamente inverso ao esperado: a mensagem, progressivamente deformada, aproxima-se cada vez mais de sua verdade. É como se a linguagem não se tornasse ela própria, não se convertesse em si mesma, a não ser na medida em que se aproxima de

seu limite e de seu contrário. Lembremo-nos de um texto de Lévi-Strauss, onde mostra o caráter *positivo* da carência[2], da falta e do defeito, na representação mitológica da passagem da natureza à cultura. Se esta passagem é a passagem do contínuo ao descontínuo, se ela é um sacrifício e um corte, a carência é fundamentalmente positiva e assume função essencial na narração da transformação. E a função de Gorgulho é exatamente a função da mediação, da passagem da natureza à cultura. Em primeiro lugar, como dissemos, ele habita os confins da humanidade, junto com os urubus. Mais que isso, a sua lapa dá acesso aos limites do mundo: lá, no último salão escuro, há "um buraco redondo, sem fundo de se escutar o fim de uma pedra cair; mas lá a gente não precisava de entrar — só um casal de suindaras certos tempos vinham, ninhavam, esse corujão não faz barulho algum". E a terra que a cerca é "sem possessão de ninguém". Esse habitante do limiar que separa e une natureza e cultura é capaz de auscultar a linguagem em estado selvagem e de re-transmiti-la para outros "deficientes", responsáveis pela articulação progressiva do recado. Entre eles, Catraz, seu irmão e débil mental. Quando a comitiva o encontra, ele já dispõe de uma versão enriquecida do recado do morro:

> — ... E um morro, que tinha, gritou entonces, com ele, agora não sabe se foi mesmo p'ra ele ouvir; se foi p'ra alguns dos outros. É que tinha uns seis ou sete homens, por tudo, caminhando mesmo juntos, por ali, naqueles altos... E o morro gritou foi que nem satanaz. Recado dele. Meu irmão Malaquia falou del-rei, de tremer peles, não querendo ser favoroso... Que sorte de destino quem marca é Deus, seus Apóstolos, a toque

---

[2] Cf. *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, p. 61: *"Dans tous ces cas, par conséquent, un système discret résulte d'une destruction d'éléments, ou de leur soustraction d'un ensemble primitif. Dans tous les cas aussi, l'auteur de cet appauvrissement est lui-même un personnage diminué: les 6 dieux ojibwa sont les aveugles volontaires, qui exilent leur compagnon, coupable d'avoir soulevé son bandeau. Tikarau, le dieu voleur de Tikopia, feint de boîter pour mieux s'emparer du festin, Akuraio Bokokori boite aussi. Aveugles ou boiteux, borgnes ou manchots, sont des figures mythologiques fréquents par le monde, et qui nous déconcertent parce que leur état nous apparaît comme une carence. Mais, de même qu'un système rendu discret par soustraction d'éléments devient logiquement plus riche, bien qu'il soit numériquement plus pauvre, de même les mythes confèrent souvent aux infirmes et aux malades une signification positive: ils incarnent des modes de la médiation"*.

> de caixa da morte, coisa de festa... Era a morte. Com a caveira, de noite, feito História Sagrada... Morte à traição, pelo semelhante. Malaquia dixe. A Virgem! Que é que essa estória de recado pode ser?! Malaquia meu irmão se esconjurou, recado que ninguém se sabe se pediu...

A cada nova versão, o recado do morro ganha mais nitidez e estrutura até chegar à sua forma definitiva na moda cantada por Laudelim. Os versos narram a conjura dos sete guerreiros, a traição ao Rei:

> Um falou para os outros seis
> e os sete com um pensamento:
> — A sina do Rei é a morte,
> temos de tomar assento...
> Beijaram suas sete espadas,
> produziram juramento.
>
> A viagem foi de noite
> por ser tempo de luar.
> Os sete nada diziam
> porque o Rei iam matar.
> Mas o Rei estava alegre
> e começou a cantar...
>
> — Escuta, Rei favoroso,
> nosso humilde parecer:
> ....

Assim como o Rei, Pê-Boi põe-se a cantar, acompanhado por seus sete pares. Mas o que ele canta já é a descrição de sua situação e finalmente ele percebe, no texto, algo de familiar: "Parecia coisa que tinha estado escutando aquilo a vida toda!". Finalmente o recado chega a seu destinatário e faz com que o herói tome consciência de seu destino. A letra da música, corretamente interpretada, é a textura de sua existência e a sua leitura permite que o herói venha a coincidir consigo mesmo, com aquele *outro*, O Rei, que o acompanhava como uma sombra não sabida. Lembremos da identificação estabelecida por Lacan: *la lettre, l'être, l'autre*. Como Soropita, Pé-Boi, ao identificar o texto, pode *responder* a ele, pôr-se à altura de seu destino e não sofrê-lo passiva-

mente. A catarse, suscitada quando ouve finalmente a voz anônima que vem da montanha e do fundo da natureza, desencadeia-se na forma da ruptura violenta:

> Que desse as armas, por guardar, que era mais assisado — O Ivo fechou mão nisso — "Uma osga!" Pê-Boi não queria saber de embusteria. — Cuida das botinas, amigo, que eu quero é festa!" Queria Cantar. *Vieram todos de parelha... Oh Rei... E em eles tremeram peles... A sina do Rei é avessa...* O Rei dava, que estrambelhava — à espada: dava de gume, cota e prancha... "Remeteram com a fortaleza..." Aí então os Sete matavam o Rei, à traição. Traição... Caifaz... Parecia coisa que tinha estado escutando aquilo a vida toda! Palpitava o errado. Traição? Ah, estava entendendo. Num pingo dum instante. Olhou aqueles, em redor. Sete? Pois não eram sete?! Estarreceu, no lugar. Soprou. — Doidou, Pê? Que foi?" Traição, de morte, o dano dos cachorros! — "Pois toma, Cronhico!" — e puxou no Ivo um bofetão, com muito açoite. Estavam na ponte do Ribeirão da onça. — "E que foi, gente? Que foi?" Ele cresceu.

IV

Aí vemos como é possível superpor as estruturas das duas narrativas: em ambos os casos, a trama consiste na decifração de uma mensagem. Mas de uma decifração que não implica uma *manipulação* da linguagem: a linguagem aí aparece menos como um sistema de signos que permite a comunicação entre os sujeitos, do que como um "elemento", como um horizonte, solo universal de toda existência e de todo destino. Não é o sujeito "falante" que dá a verdade da linguagem, mas aquilo que ele cala, discurso secreto e absoluto que está na raiz de todo e qualquer discurso explícito. Daí a autonomia total da linguagem em relação aos homens que dela se utilizam: universo autônomo e fechado sobre si mesmo, a linguagem se desdobra, também, segundo um ritmo autônomo. É como se ela se explicitasse e se aproximasse de sua verdade sem que os sujeitos se apercebessem disso, como se cada fala indicasse, às suas costas e retrospectivamente, o seu verdadeiro sentido. Todo sentido explícito nada mais é do que a cifra que pode conduzir o olhar sábio ao verdadeiro sentido que aponta e esconde ao mesmo

tempo. E esse discurso secreto que encontramos, quando mergulhamos no interior mais profundo da subjetividade, como um murmúrio mal articulado na aparência, mas estruturado, na realidade, por uma sintaxe cerrada e exigente. O que subjaz à consciência não é um acervo de imagens obscuras, mas uma novela bem articulada. A própria identidade pessoal não é dada assim por uma coincidência imediata, vivida ou intuída, consigo mesmo: ela é atada, como já dissemos, por esse discurso de um *outro.* É por isso que é apenas no *outro,* em geral, que o sentido de meu discurso e de minha existência pode aparecer: é ele que pode trazer à luz a distância que separa o latente do patente. E é por isso que a deformação da mensagem, na passagem do emissor ao receptor, pode aparecer como conversão ao Mesmo e como formação e informação: é por isso que a entropia da informação pode tornar viável a *parousia* do significado originário. Nessa distorção feliz, a linguagem perde a sua função espúria de *comunicação,* para reaparecer em sua essência, como valor ou como residência. Se podemos falar em princípio lúdico, como o faz Maurice Capovilla, só podemos fazê-lo naquele sentido que Heidegger procura encontrar em Hölderlin, na medida em que se poderá entender como "jogo" "a mais inocente das ocupações" que é, ao mesmo tempo, o mais perigoso dos bens".

Mas é, assim, compreendendo que a linguagem aparece mais como residência e horizonte do que como instrumento, que podemos recolocar o problema do *estilo* de Guimarães Rosa. Se nossas análises são corretas, seria possível responder à questão que interroga pela solidariedade que une o universo de Guimarães à linguagem que o manifesta: a sua linguagem exótica deixaria de ser apenas uma *maneira de dizer* indiferente e exterior àquilo que é dito. Se é a própria linguagem, em sua dimensão própria, e não na transparência do signo, que é trazida à luz nessa estranha prosa, é compreensível que a linguagem se contorça para auscultar suas próprias entranhas. O recurso aos modelos da linguagem rústica não é o fruto de uma escolha ocasional: essa linguagem, que desconhece a codificação estrita de uma gramática que visa à eficácia operacional, é privilegiada para quem quer retornar àquele brilho das palavras que precede toda ação e prefigura as nervuras do imaginário. É o analfabeto, como o poeta, que consulta o volume interno das palavras, que interroga as franjas que a cercam, na esperança de alimentar a sua sabedoria. Aquém da escrita é que se pode encontrar uma

experiência da linguagem semelhante àquela que a literatura procurara restituir: esperança de captar, no puro movimento das palavras, no domínio exíguo que instauram, a verdade do mundo e da experiência. Não, certamente, que esse retorno à linguagem rústica, operado pela literatura, recupere essa experiência originária: não é o homem que se engolfa novamente numa linguagem que o ultrapassa e que o precede, mas é o homem que se destrói e perde sua alma, através da escrita, ao construir esse "modelo" de linguagem em "estado natural". Nesse movimento pelo qual a linguagem abandona a sua função comunicativa, para tornar-se valor e *palavra pensante*, ela passa a coincidir com o próprio Ser. Dentro deste universo *tudo é signo* e mesmo as coisas do mundo material assumem o perfil do discurso; tudo é susceptível de leitura, mesmo que seja o "rápido nhar de um gavião, passando destombado, seu sol nas asas chumbo". O mundo é um livro e nele está depositada, anterior a toda escrita, uma Escritura primordial que é preciso dizer novamente.

E, se é esta a experiência da linguagem que encontramos na obra de Guimarães Rosa, passa a ser compreensível o universo que ela desata diante do leitor: essa estranha cavalaria sertaneja. Antonio Candido já mostrou, num ensaio definitivo, como reaparecem, no interior de *Grande Sertão: Veredas*, estruturas da literatura de cavalaria. É possível, agora, indicar como se articulam a idéia do mundo como livro e a idéia da cavalaria. Para fazê-lo, basta que nos reportemos ao D. Quixote, momento da dissolução do "código" da cavalaria e do nascimento do mundo clássico, para contrapô-lo ao universo de Guimarães Rosa. Arriscaríamos a seguinte fórmula: *D. Quixote e os Heróis de Guimarães percorrem o mesmo espaço, mas em direções diferentes;* a experiência dos heróis de Guimarães Rosa é a da redescoberta e da reconstituição do horizonte que se dissolvera nas andanças de D. Quixote. É às análises de Foucault que aludimos aqui: é justamente em *Les Mots et les Choses* que encontramos a definição do Quixote como o limite onde se dissolve a *epistéme* do Renascimento, onde se abre o espaço da representação que inaugura o pensamento clássico. Don Quixote, esse *"long graphisme maigre comme une lettre"*, percorre um mundo doravante mudo, em busca dos signos e das semelhanças codificados no universo da cavalaria e garantidos pela *epistéme* do Renascimento. Mas o seu itinerário nada mais faz do que demonstrar que o velho parentesco entre a linguagem e o mundo foi rompido e que o que era sabedoria transfor-

mou-se — no interior do universo da representação, das identidades e das diferenças — em *loucura* e *delírio:*

> *Don Quichotte dessine le négatif du monde de la Renaissance; l'écriture a cessé d'être la prose du monde; les ressemblances et les signes ont dénoué leur vieille entente; les similitudes déçoivent, tournent à la vision et au délire; les choses demeurent obstinément dans leur identité ironique: elles ne sont plus que ce qu'elles sont; les mots errent à l'aventure, sans contenu, sans ressemblances pour les remplir; ils ne marquent plus les choses; ils dorment entre les feuillets des livres au milieu de la poussière. La magie, qui permettait le déchiffrement du monde en découvrant les ressemblances secrètes sous les signes, ne sert plus qu'à expliquer sur le mode délirant pourquoi les analogies sont toujours déçues. L'érudition qui lisait comme un texte unique la nature et les livres est renvoyée à ses chimères: déposée sur les pages jaunies des volumes, les signes du langage n'ont plus pour valeur que la mince fiction de ce qu'ils représentent. L'écriture et les choses ne se ressemblent plus. Entre elles, Don Quichotte erre à l'aventure.* (*Les Mots et les Choses*, p. 61-62)

Guimarães Rosa percorre um caminho inverso ao de Cervantes: na medida em que seus cavaleiros encontram a salvação na decifração de um texto gravado na própria *Phýsis*, a loucura torna-se sabedoria e a calma do universo da representação transforma-se em cegueira. Soropita, Pedro Orósio, Riobaldo e tantos outros "altos personagens" são *anti-Quixotes*.

Mas é menos a idéia da "cavalaria" que é assim revigorada. Não se trata de um renascimento da "literatura de cavalaria": o que se visa, no renascimento da cavalaria, é o próprio nascimento da literatura. E ainda Foucault que mostra como o nascimento da literatura, no século passado, representa uma volta à linguagem das semelhanças e ao horizonte do Renascimento: na modernidade da linguagem da literatura, é a velha experiência do parentesco entre o cosmo e os signos que reaparece. Refazendo esse itinerário, acompanhando o movimento que traz a nós, na modernidade, essa forma de linguagem, a obra de Guimarães Rosa não é apenas uma grande obra: obra exemplar, ela espelha e medita o próprio destino da literatura, ao qual nosso próprio destino está essencialmente atado. Se sua obra é atravessada por uma longa interrogação que visa a existência como um enigma a ser decifra-

do, essa longa interrogação volta-se sobre si mesma: não há qualquer interlocutor localizável. Se "a vida também é para ser lida" é porque o texto e o interlocutor se identificam no sopro impessoal que silva por entre as folhas do *Lógos* em estado selvagem (*selva selvaggia*) ou no traçado das picadas, no desenho das veredas que estruturam o Sertão *sauvage, salvage*.

A SEREIA DESMISTIFICADA*[1]

A crítica é, portanto, uma denúncia: o caráter fictício do enigma aparece na sua resolução. Desmistifica-se, como se diz, sem se aperceber de que esta operação supõe uma mistificação mais radical. Artificial e provisória, a obra literária, como a heroína de uma novela de E. Poe (*O Retrato Oval*), perde toda a sua realidade, que se evadiu em direção da imagem, simulacro, que dela se desenha[2].

I

A simples existência da crítica denuncia os limites e modela *en creux* as fronteiras da obra literária: aponta em seu tecido algo que ela

---

* Este texto foi publicado em 1968, na revista *Teoria e Prática*, nº 2.

[1] *A Sereia e o Desconfiado*, coletânea de ensaios críticos de Roberto Schwarz, foi publicada pela ed. Civilização Brasileira em 1965 e mereceu, desde então, uma cópia de estudos críticos que testemunham à saciedade o interesse do livro e a riqueza das análises. Não insistiremos aqui sobre o que já foi feito com justeza e justiça: resenha de conteúdo e inventário de méritos. O que nos cabe é interrogar seu método para iluminar seus pressupostos: que se entende, nestes ensaios, por crítica e por literatura? Só essa descida ao subsolo pode revelar, na obra de Roberto, a solidariedade que une a uma certa metafísica um certo uso da linguagem: esse estilo perverso, elíptico e retorcido, essa maneira complicada de escrever sempre a contrapêlo (nota de 1968).

[2] P. Macheray, *Pour une Théorie de la Production Littéraire*, F. Maspero, p. 170-171.

própria não é capaz de dizer, um vazio escondido no interior de seu volume, e indica, para além de sua face visível, para além daquilo que ela oferta gratuitamente, um avesso só acessível através de um penoso périplo. O que é problemático e obscuro é justamente a costura entre o direito e o avesso, a imbricação entre uma e outra face: esse limite onde se tocam (mas como?), onde confluem e se atravessam a fala do escritor e o discurso do crítico. Como se articulam esse discurso e essa fala — no modo da competição ou da cumplicidade?

Formulemos de vez nossa questão: que é crítica, que é literatura e como se articulam nos ensaios de Roberto Schwarz? Como situa ele esse "discurso segundo" que se vem juntar àquilo que a obra diz? Por que retomar a palavra, como se a obra não pudesse percorrer sozinha todo o seu itinerário ou como se, no movimento que a conduz de seu autor a seu leitor, não desatasse toda a sua verdade? À primeira vista, três seriam as formas de um discurso possível *sobre* a literatura: o comentário, a explicação e a interpretação. O comentário repete a obra e apenas explicita o que ela diz, sem pretender ser mais verdadeiro ou mais "sério" do que ela: sua vocação é pedagógica e só pretende facilitar o acesso ao texto. A explicação já se distancia da obra, para examiná-la na sua relação com o que ela não é: na sua pertinência a uma estrutura mais geral ou na sua dependência de uma causalidade que a precede. Estrutura ou causa que desvendam uma verdade na obra, que jamais poderia ser encontrada apenas no interior de suas fronteiras. A interpretação, por sua vez, se distancia da obra apenas o bastante para pô-la em perspectiva e para fazê-la girar em torno de algum eixo secreto, sem projetá-la num espaço externo: empresta-lhe, assim, uma verdade que não coincide com sua *letra*, como no comentário, mas que não se encontra tampouco fora dela, como na explicação. Que faz Roberto Schwarz: comenta, explica ou interpreta?

II

Desde início descartemos a idéia do comentário. Nestes ensaios, mesmo quando o crítico torna suas a perspectiva e a mitologia pessoais do escritor, ele está sempre pronto a distanciar-se delas para julgá-las em seu valor ou em seu poder de revelação. Certamente ele retoma as imagens, fazendo-as viver novas aventuras, para melhor fixar o destino

que lhes impôs a obra; certamente ele acompanha o movimento dos temas e os prolonga para além da própria obra, para melhor determinar o ritmo instituído pelo escritor. Assim, ao analisar uma frase de um romance de Balzac ("*On a bien raison de dire qu'il n'y a rien de plus beau que frégate à la voile, cheval au galop et femme qui danse*"), Roberto prolonga o movimento da imaginação e explicita a sintaxe que organiza as imagens e que lhes empresta significado:

> A mulher que dança *é perfeita como se não tivesse alma*, como se fosse movimento puro; identifica-se ao próprio corpo como um cavalo ao seu galope, como a vela à sua inclinação ao vento, e nada sabe, portanto, da mesquinharia que é a regra no salão[3].

Nesta "glosa compreensiva", o crítico retoma as imagens no lugar em que as deixou o escritor, o seu olhar as fixa da mesma maneira que as fixava o olhar do autor ao término do livro. Mas a linha que define o fim desse escrito aparece de maneira diferente para um e para outro: o que para um abria o horizonte de toda experiência e era o limite do próprio mundo tornou-se, para o outro, que vem de fora, a parede que fecha um universo privado. Mutação essencial, que transforma um mundo comum num mundo próprio. Como essas figuras ambíguas, a que nos familiarizamos através dos escritos da *Gestalt*, a obra aparece ora como forma, ora como fundo, e a linha que a circunscreve (seu começo e seu fim) ora pertence a ela, ora pertence ao campo prévio de que se destaca. O crítico não atravessa as imagens para captar e domesticar a experiência, mas, consultando sua *própria* experiência, julga da distância que separa os dois termos: imagem e mundo. Mas é a experiência *própria* do crítico que é o *próprio mundo* e essa comparação é o julgamento da verdade da fala literária como *adequação*. A mitologia do autor é uma mitologia privada que deve ser compreendida sobre o fundo da razão e da experiência universais. É a impropriedade dessa passagem de um a outro sentido da palavra "próprio" que permite *julgar* a obra: como não julgar da verdade de um discurso que fala do mundo que vejo e no interior do qual circulo? E, para Roberto, não desertamos o mundo sequer em nossos sonhos. Entre a letra e aquilo que

[3] *A Sereia e o Desconfiado*, p. 153-54.

importa, há uma distância, que é toda a profundidade do mundo: a obra não coincide com sua letra, sua essência está numa *intenção*, num projeto de verdade que pode ou não ser preenchido e que desde início é compreensível para mim, pré-leitor e cidadão do universo. Assim, a *Letra Escarlata* poderá ser criticada em nome de uma dupla (dupla apenas na aparência, dado o monismo de Roberto) inadequação: ao seu projeto próprio, consciente ou inconsciente pouco importa, e à experiência global. E essa idéia de uma verdade que está na obra — mas que está também um pouco aquém ou um pouco além dela, em todo caso jamais à crista de sua letra — que rouba qualquer interesse ao mero comentário: *a crítica não é repetição, mas multiplicação de conhecimento, síntese nova da imaginação e do entendimento*[4]. A simples leitura já alarga o horizonte da experiência e multiplica o conhecimento que o leitor tem de si mesmo. Mas a crítica é mais ambiciosa: ela quer saber por que é a obra, assim, capaz de revelação. O simples comentário — a mera variação em torno de uma mitologia e a exploração sistemática de seus "possíveis" — na sua adesão total à superfície do discurso primeiro, nada acrescentaria de essencial às descobertas da leitura e não abriria a latitude necessária para os gestos da *reflexão* crítica.

A crítica é, portanto, produção de conhecimento: não o registro de um dado até então ignorado, mas a reestruturação das categorias até então correntes, que foram fulminadas pelo curto-circuito da experiência da leitura. Uma estranha dialética passa a fazer com que o livro e o mundo se comuniquem: compreendo o livro dentro do horizonte do mundo, mas ilumino o mundo nas filigranas do texto. Objeto e sujeito, parte e todo, efeito e princípio absoluto, o livro e seu fluxo comovem o leitor e o conduzem para além de si mesmo e de suas ilusões subjetivas; mas, ao fazê-lo, desperta, no leitor iludido, uma razão imparcial maior que o próprio livro. Entre a crítica que o livro faz ao mundo (iluminando as contradições que o atravessam) e a crítica silenciosa que o mundo endereça ao livro (indicando que as noções que o organizam são pobres rasas diante da experiência que pretendem modelar), o crítico instaura sua própria crítica, como *conhecimento* tanto de um como de outro: o crítico habita o *intervalo*. Mas ao atravessar a obra em direção de uma verdade até então velada, ou ao redesenhar o

[4] *Ibid.*, p. 132.

mapa de suas categorias, a crítica não se institui como ciência ou como *explicação*. A explicação, ou a crítica que se pretende "científica", começa por marcar sua distância em relação à passividade da mera leitura e seu fascínio — condena a postura e a estética do consumidor. Se o leitor come a fruta, quem explica estuda a árvore: o centro de gravidade do interesse crítico se desloca da face patente da obra, de sua polpa visível ou de seu valor de uso, para os esquemas de sua produção, para o sistema invisível de coerções que presidiu a sua fabricação. Tal é o caso de Macheray — esse outro "desconfiado" —, para quem a crítica deve furtar-se ao fascínio da obra para "participar da construção sistemática de sua ficção"[5]. A explicação marca um salto e uma descontinuidade no processo do aprofundamento da obra, a passagem de uma "fenomenologia" a uma "fenomenotecnia": ela desvenda, para além das ilusões da leitura e da mitologia da escrita, uma estrutura reguladora e formal que as comanda a ambas. Idéia abominável essa para o "continuísmo" e para o monismo de R. Schwarz — essa "linha dura" da compreensão, que mais tarde examinaremos —, pois viria a dissociar radicalmente a verdade da literatura do sentido que ela tem para o escritor e daquele que, transparecendo na leitura, vem a ecoar na experiência vivida do leitor. A ciência colocaria entre parênteses o que é dito na obra e desqualificaria a consciência de si que a obra adquire na confluência entre o ato de escrever e o ato de ler. Roberto recusa esse divórcio entre a forma e a matéria, entre a lei que distribui e organiza tanto os significantes como o mapa dos significados. O significado deve ser enfrentado cara a cara, e não há de se revelar melhor através de uma análise formal; ele não pode ser separado da experiência de que emerge — em tudo que ela tem de pitoresco — e todo discurso é sempre a clarificação de uma *prática* determinada e estruturada de maneira pré-lingüística. A crítica não pode esquecer a carne do discurso, aquela primeira vibração do significado que atravessa a argila da experiência e que persiste, grafismo quase imperceptível, na ânfora modelada. Se a crítica não é uma mera paráfrase, ela não pode tampouco ignorar o que é dito: apenas ela visa naquilo que é dito o que lhe empresta *profundidade*[6].

[5] Macheray, op. cit., p. 33.

[6] Voltaremos adiante a essa noção de profundidade.

quase leibniziano, o desejo, em sua plena positividade, só contesta o Mal e só se insurge contra a Irrazão.

III

A crítica de Roberto não é assim nem comentário, nem explicação, nem interpretação, mas talvez um movimento contínuo que passa por todos esses níveis, recortando-os segundo um ritmo próprio, sem deter-se em nenhum deles. Mas de onde fala, portanto, o crítico e onde se situa já que não é ubíquo e já que seu discurso não é um *Lógos* absoluto? A posição do crítico é a da mediação e a crítica é trânsito. Mas de onde nos retira e para onde nos conduz? Lembramos os textos em que Roland Barthes situa a crítica entre leitura e ciência: entre uma leitura que, em sua aparente passividade, já é tácita atribuição de sentido ao texto, e uma ciência que delimita o campo de seus significados possíveis, reconstruindo suas condições formais de significatividade. A crítica seria assim uma atitude em face da linguagem que se situa entre o uso espontâneo da *fala* e o estudo científico da *língua*. Entre um pólo e outro, a crítica "*assume ouvertement, à ses risques, l'intention de donner un sens particulier à l'oeuvre*"[9]. A crítica tem, para R. Schwarz, a mesma posição intermediária; apenas, ele não a situa segundo o parâmetro das atitudes possíveis em face da linguagem, mas no interior do *continuum* que conduz da consciência imediata da existência — com todos os seus sonhos e seus mitos — ao conhecimento das estruturas sociais que tornam possível e que produzem realmente essa consciência. A crítica é assim passagem de um mito à verdade que o torna possível, é um momento de um processo unitário, em que a prática humana se apossa progressivamente de seu sentido objetivo, diluindo as representações e as ilusões que o ocultam no nível da quotidianidade. Obra de uma razão mediadora, a crítica percorre um itinerário essencialmente dialético: opera uma passagem *interna* da certeza à verdade, da subjetividade à objetividade. Passagem interna, pois as ilusões prefiguram, de alguma maneira, a verdade e porque a literatura não é "apenas" mitologia[10], pois aponta

[9] R. Barthes, op. cit., p. 56.

[10] Roberto é evemerista e, como tal, intransigente em relação aos mitos; cf., p.ex., *A Sereia e o Desconfiado*, p. 29: "Não é fácil falar de mitos sem cair em extremos, isto é: desmascará-los (caso em que podem ser parodiados ou não servem para nada), ou crer neles simplesmente (caso de fascismo ou retrocesso mental)". Dura alternativa essa, entre crer e descrer, e que ignora a *outra* possibilidade, para além da crença e da descrença, que é a da *compreensão* (sem isto, Lévi-Strauss, p. ex. seria nazista ou débil). Só se recusa um mito como *falso* em nome de outro: compreendê-lo é visá-lo em seu universo próprio, na lógica que o estrutura. Platônico, Roberto só pode salvar o mito através de um uso irônico e pedagógico no interior da ciência; o mito: *ancilla scientiarum*. Conseqüente, Platão expulsava os poetas da Cidade: menos conseqüente, Roberto é crítico literário.

para além de si mesma e antecipa uma verdade que é mais que "literária". Há uma verdade própria da obra literária — constituída pela sua "coerência" ou por sua "profundidade" —, mas *em última instância* a autonomia dessa verdade regional se dissolve sobre o horizonte da prosa do mundo. A literatura não é apenas um arabesco no ar: ao reorganizar, no imaginário, as categorias da existência imediata, ela indica a presença de uma fissura entre a certeza e a verdade, de um subsolo da prática quotidiana até então insuspeitado. Ela funciona como uma psicanálise da *práxis*, denunciando, sob a consciência explícita, as tensões que lhe são subjacentes e que ela recalca; a literatura não cria *ex nihilo* seus significados, mas interrompe sua circulação anônima no seio da vida social e lança luz sobre eles. Escrever é justamente deter essas vagas anônimas que atravessam sem encontrar resistência a consciência espontânea, fixar o seu perfil fugidio e reconstruir os elos que unem suas manifestações extremas. O escritor assume a responsabilidade do mundo e reorganiza sua face visível segundo sua verdade secreta; empresa de clarificação e de análise, escrever é, de alguma maneira, *reescrever* e a obra, em sua sintaxe cerrada, emerge desse discurso frouxo e contraditório que é a existência quotidiana. E, assim como a passagem de *viver a escrever é* contínua, não há nenhuma heterogeneidade entre *ler* e *escrever*. A estrutura da leitura não difere essencialmente da que define o ato de escrever: como a mediação da linguagem não é constitutiva e como o essencial já está dado na relação silenciosa da consciência com o sentido geral de sua prática, leitor e escritor percorrem o mesmo itinerário e efetuam a mesma catarse. A leitura também não é uma conversão radical: ela se faz sobre a base de uma familiaridade prévia com aquilo que é escrito, de uma pré-compreensão tácita do mundo aberto pela obra, que nada mais é do que a interioridade da própria consciên-

cia imediata. Antes de abrir o livro, o leitor já dispõe tacitamente de um sistema de referências que não difere essencialmente daquele que o crítico há de explicitar: não o código lingüístico, mas um mapa de conteúdos, sua experiência da vida e da morte, da posse e da carência, do desejo e da repressão, tal como é desenhado segundo o ritmo instituído pela reprodução material da vida ou pela própria História. A leitura é definida, portanto, como um vai-e-vem entre a obra e a experiência (e não entre o código e a mensagem), e o leitor viaja entre o mundo exemplar do imaginário e o pântano do dia a dia. A obra, na pureza das situações que projeta, põe a existência em perspectiva e fornece uma *interpretação* para ela (é sobre o fundo dessa interpretação que se podem inserir os esquemas psicológicos, posteriores, de projeção e de identificação), enquanto a existência *radica* a obra na substância e preenche, com sua matéria, aquilo que era uma simples épura imaginária. É desse jogo entre o imaginado, em sua nitidez, e o vivido, em sua ambigüidade, que a obra retira a sua virulência; e é nesse jogo de espelhos que a existência vai buscar o seu sentido. Neste pólo já se prefigura o outro extremo: a análise científica da sociedade. A economia é para Roberto Schwarz o que é a lingüística para Roland Barthes: descrição das estruturas que, em última instância, definem o campo de toda significação possível. A *práxis* não recebe de fora (do *Lógos* em seu desdobramento autônomo) o seu sentido, nem é recortada por categorias externas: ela própria gera, em surdina, as categorias que a ordenam e que servem de infra-estrutura universal tanto para seu *ser* como para sua *expressão*. Se se pode falar de uma Gramática Geral, ela só poderá coincidir com essa *práxis* e com as estruturas que ela secreta. Longo é, assim, o percurso da razão crítica, que nos conduz da voz solitária do escritor ao ponto zero do *coletivo*: ela começa por estabelecer uma espécie de psicanálise existencial. Mas essa psicanálise existencial não vê, nos símbolos que decifra, a manifestação de uma liberdade originária, nem "qualidades do Ser", mas as cifras que indicam uma forma local e histórica de convivência humana. A clarificação dos mitos privados se transforma em psicologia social. Nem se detém ela na instância que descreve as formas de intersubjetividade e vai buscar as suas matrizes nos esquemas da *produção*. O pressuposto fundamental desta dialética regressiva — tão semelhante à de Sartre — é a tese da continuidade entre a consciência e o Saber, entre a experiência vivida e o conhecimento estrutural. Também para Roberto Schwarz não há nenhum *inconsciente* fundamental e

o *cogito* é capaz de recuperar o sentido da vida social: o conhecimento *é Erinnerung* (rememoração e interiorização).

Esse pressuposto transparece no próprio estilo de R. Schwarz. O caráter paradoxal de sua crítica (essa ciência selvagem) se repete na estranheza de seu estilo. Que febre é essa que arrepia a sua sintaxe e que convida o leitor apressado ou a formiga da reflexão a considerar como "mal escrito" o que é *escrito* com a minúcia e a finura de um poema? E a febre de uma linguagem que percorre a contracorrente o seu próprio leito: Roberto escreve de trás para diante e seu texto é um rio excêntrico que vem a desembocar no próprio nascedouro. Mais exatamente: esse rio esquisito caminha nas duas direções e esse estilo nasce do conflito das correntes contrárias que se atravessam: a frase se arrepia no atrito e tem sempre algo de uma pororoca que não seja ruidosa e comovente, de uma pororoca de laboratório. Por que nos convida seu estilo a tais e imoderadas imagens? Porque Roberto desconfia do poder anônimo da linguagem e da *pente naturelle* que ela tende a percorrer — de sua "sabedoria" — e quer fazer com que o leitor suspenda também a sua crença. Racionalista, ele vê antes de mais nada na linguagem *o seu poder de engodo*: a linguagem, em seu movimento espontâneo e em seu marulho, adormece a reflexão e a crítica e faz passar, sub-reptícia e clandestinamente, teses inaceitáveis que ofendem a Razão. *O estilo de Roberto Schwarz nasce da tentativa de subverter a passividade do leitor e as expectativas normais da leitura*. Cada frase sua, no seu maligno ar imaturo, diz ao seu leitor: "Não me podes ler como se eu fosse uma frase 'normal', pois, caso o fizeres, hei de provocar um curto-circuito em tua cabeça". Não se trata de denunciar, na linguagem, uma limitação essencial — de ver nela uma prisioneira do mundo da caverna —, uma inaptidão fundamental para a manifestação da verdade. Contra a aparente coerência das representações coletivas e o otimismo da ideologia dominante que se insculpem na sintaxe corrente, a linguagem de Roberto se retorce para revelar as contradições recalcadas: "o bom é bom, mas não é", "a justiça é justa, mas violenta" ou, p.ex., o fim do belo artigo sobre o 8 ½ de Fellini[11]:

[11] Não cabe aqui discutir o conteúdo das análises de Roberto. Todavia, é impossível deixar de assinalar nossa dificuldade em concordar com sua interpretação do filme de Fellini. Ela se funda no seguinte raciocínio: "O filme é bom e suas imagens, fortes; ora, um filme que fosse uma exploração complacente da subjeti-

> A crítica da felicidade, em que se recuperam a fraternidade universal e a pureza das figuras brancas, seria sentimentalismo se fosse *real*, se fosse apresentada como solução. Sendo irreal, entretanto, apenas visão, é justo que seja triunfal, pois concilia contradições dolorosas. Sendo triunfal e sem realidade, tinge-se de melancolia, é de uma beleza improvável. A mentira é a sua verdade, euforia e garganta cerrada: a apoteose torna-se sinal de sua própria ausência.

O tempo da frase é rápido, mas ela percorre uma longa distância: começa por dar a aparência, para depois lançar-nos, de súbito, na verdade; ou, ao contrário, ela nos familiariza com a paisagem do ser para projetar-nos, sem nos prevenir, para o universo externo da ilusão. A verdade é que verdade e ilusão andam unidas, e que o erro possui sua verdade: a ilusão é o erro *de* uma certa verdade. É curioso observar como Roberto, ao caracterizar o estilo de Dostoievsky, descreve, ponto por ponto, *seu próprio estilo.* Trata-se da análise dos textos em que Dostoievsky apresenta, no início de *Os Demônios,* o personagem Stepan Trofimovitch:

> O texto é elíptico. Apresenta contradições — tais como ser interessante sem ser interessante — que seriam despropósito, não fossem articuladas por noções implícitas. Explicitadas algumas, o texto diria mais ou menos o seguinte: Stepan Trofimovitch foi brilhante apesar de pronunciar apenas umas poucas conferências sobre um assunto desimportante, quase esquecido, parece que ligado aos árabes. Está bem claro que ele é brilhante, mas obscura a razão disso. (...) A descrição é um pouco humorística, mas de boa-fé, e a admiração que exprime é consenso nos círculos educados da cidade. Ver um docente brilhante em Stepan Trofimovitch não é finta do narrador, mas respeito a uma imagem consagrada — o engano é um momento do real —, falsidade mesma será o conteúdo positivo de outra face menos lisonjeira. A segunda imagem, do coitado, obtivemos lendo contra a corrente, procurando unificar as contradições do texto. (...) O mundo culmina em catástrofe e purgação. Mais tarde veremos o sentido dessa verdade, dessa aparência e da catarse que as une. Por ora lembremos que o livro começa apresentando um mundo contraditório e cheio de ilusões, destinado à destruição violenta. Dostoievsky não representa a gênese da situação e de suas contradições. Começa por um mundo já fraturado, cujo colapso é o seu tema. Constrói a trama com um olho na aniquilação. A sua situação direta é o último ato, começa a poucos passos do fim. O cataclismo é o horizonte desta vida minada, mesmo quando não se fala dele. A prosa contraditória projeta convulsões possíveis, por ora ausentes do texto explícito, que entanto o acompanham como prenúncio intangível, qualidade da narração.

Esta bela análise do estilo de Dostoievsky é significativa, pois, ao tentar dar conta da *qualidade dos* textos do escritor, Roberto nos apresenta seu ideal de linguagem literária, o estilo da própria Razão, tal como ele é projetado numa perspectiva *hegeliana.* O hegelianismo aparece na imbricação de dois temas: a atribuição de uma positividade à ilusão, e a idéia da verdade como *resultado.* A boa linguagem (por oposição à linguagem do entendimento que, incapaz de captar o movimento do Ser, de se alimentar do *negativo,* é condenada ao vácuo, à abstração e às falsas oposições) é aquela que, percorrendo ao mesmo tempo o nível da verdade e da ilusão, do ser e do não-ser, mostra a identidade e a diferença que os une, separando-os. Ela precisa ser elíptica, para dar a ilusão como ilusão, isto é, na positividade e na substancialidade de sua aparição e para mostrar sua pertinência ao real. Se a linguagem caminha de trás para diante é porque, como ensinou Hegel, a verdade surge na aparência e porque a ilusão é a verdade *invertida* (que se lem-

---

vidade do criador (que por ser falsa só pode ser esteticamente banal) não poderia ser nem forte nem bom: portanto, o tema do filme não é o aparente; Guido não é Fellini e o filme é a análise racionalista e irônica da subjetividade burguesa e de seus impasses". Só assinalamos o seguinte: o texto de R. S. — no modo pelo qual destrói o filme de Guido para salvar o de Fellini — repete em grande parte as injúrias assacadas contra Guido pelo *crítico* que é personagem do filme de Fellini. Com a morte do crítico e a ciranda final (a mesma coisa) termina o filme de Fellini e começa o de Guido: o mesmo filme. Roberto não poderia, de direito, escrever seu ensaio porque já foi, de fato, enforcado em sonho por Guido no filme de Fellini. Mas o belo artigo de Roberto sobrevive ao sacrifício de seu autor pois (como no filme de Guido e/ou Fellini) uma outra ciranda nele se articula, não mais com as figuras da infância ou da imaginação retrospectiva, mas com as personagens de uma Schöne Menscheit (onde todos filmam e são filmados) ou com as figuras de uma imaginação prospectiva. Imagens que suscitam também a euforia, mas que também deixam um nó na garganta. Mas o artigo sobrevive sobretudo nas suas análises de pormenor: p. ex. a descrição da lágrima que muda de olho, revezando com o *olhar* repressivo e duro, ou a análise da natureza paradoxal da Saraghina, essa mistura de hipopótamo e leoa.

bre o tema do ***verkehrt Welt*** da *Fenomenologia)*. Mas a ilusão só readquire o seu peso para o olhar retrospectivo que a visa a partir do *resultado*, isto é, da verdade global: é por isso que a frase começa pelo seu fim — predileção pelo último ato (A Lógica é o Juízo Final, último ato por excelência), onde os conflitos eclodem e se resolvem, onde a intriga se desvenda em sua verdade e onde os personagens passam, finalmente, a coincidir com seus destinos. Lembremo-nos do texto de Hegel:

> Por mais contraditória que pareça a idéia de conceber o Absoluto essencialmente como resultado, basta uma rápida reflexão para fazer justiça a essa aparência de contradição. O começo, o princípio ou o Absoluto, em sua enunciação inicial e imediata, é apenas o universal. Se digo: *todos* os animais, essas palavras não podem passar pelo equivalente de uma zoologia; com a mesma evidência resulta que as palavras divino, absoluto, eterno etc. não exprimem o que está contido nelas — e tais palavras só exprimem de fato a intuição entendida como o imediato. A estas palavras soma-se o movimento que as conduz e que implica nelas *o tornar-se outro*, que deve ser reassimilado ou é uma mediação[12].

Dostoievsky é, assim, "hegelianizado" pelo seu crítico: a "qualidade" de seu texto mostra nele a capacidade de captar o movimento da negação no interior do mundo da experiência. Mas Dostoievsky vislumbra apenas o estilo da dialética, não toma consciência exata de seu estilo e permanece preso (como diria Hegel) no interior do finito, ou (como diz Roberto) no interior de um "mundo fraturado", isto é, que não chegou a identificar-se consigo mesmo ou com a totalidade. A crítica dialética tem como tarefa conduzir esse estilo até o fim de seu percurso, desembrulhando a consciência implícita nele e de que o autor não foi capaz. Se Dostoievsky fosse capaz de abandonar a prisão do finito (cujas contradições explora) e reconstituísse a gênese dessas contradições, ele tomaria posse plena do sentido de sua obra e se tornaria seu próprio crítico, metamorfoseando-se em Roberto Schwarz. A crítica schwarziana é a Fenomenologia do Espírito que descobre o lugar dessa forma de consciência infeliz no processo global da instauração do Saber ou do advento da Verdade. Instalado no resultado, gozando da

[12] Hegel. *A Fenomenologia do Espírito*, trad. Hyppolite, Paris, Aubier, p. 19.

óptica privilegiada do Juízo Final, o hegeliano é capaz de discernir a verdade de cada erro, a objetividade de cada subjetividade, o destino histórico de cada existência e a ciência escondida em cada poema. Propedêutica ao Saber, a crítica dialética pode retomar o jargão do escritor, esmiuçar as imagens da aparência, explorar o volume interno das palavras (racionalista, *ma non troppo)* — pois desde sempre dispõe *da linguagem da Verdade*.

Nem há para ela outra forma de linguagem. Toda linguagem remete à verdade e todo discurso espelha a plena positividade do Ser: tudo é dizível e o invisível é apenas uma dobra do visível, acessível, de direito, ao olhar. Entre as formas diferentes de linguagem só há uma diferença de grau, aquela distância que separa *formas diferentes de expressão de um mesmo conteúdo*. Aquilo que dizemos (ou calamos) em casa e na rua, esse murmúrio entrecortado e fugidio, a voz da indignação e a voz da paixão, aquilo que o poeta escreve contra o silêncio, o discurso quase analítico do crítico e, finalmente, o que a ciência, impassível, diz: — *tudo diz a mesma Coisa*, mas em níveis diferentes de estruturação, com mais ou menos mediações. O grito é um teorema abreviado e a prosa do economista é um poema lírico inteiramente explicitado. O que reencontramos, através dessa concepção "expressionista" da linguagem e da tradição hegeliana, é o dogmatismo da filosofia clássica e, para além da crítica kantiana, o renascimento da tese leibniziana da continuidade entre o sensível e o inteligível. Através do postulado fundamental da continuidade, entendemos o estilo de Roberto e sua concepção da crítica e da literatura. Não há oposição entre uma e outra: entre escrever um poema e analisar um romance não há nenhum abismo. Tanto num caso como no outro, o escritor-crítico nada mais faz do que *pensar* uma situação concreta e singular e tentar retirar dela sua verdade universal. Se entre a prosa poética de *A Sereia e o Desconfiado* e a poesia prosaica de *O Pássaro na Gaveta* não há qualquer diferença é porque o postulado da expressão contínua suprime a diversidade dos gêneros, dissolvendo-os na monótona processão do verbo divino ou na dialética da Razão Infinita.

IV

À primeira vista, a literatura é fortemente privilegiada desta perspectiva: o crítico começa seu trabalho antes na forma da cumplicidade

do que na da competição, pois o que esplende na qualidade do texto é uma verdade que pode tornar-se conceito. Quem perde nesse jogo é antes a ciência que perde sua liberdade de movimento e se vê condenada a confirmar, em seu próprio nível, as estruturas que herda de uma instância anterior e (a seus olhos) inferior. A dialética não pode admitir a autonomia do entendimento e só pode reconhecer, no seu formalismo, cegueira e inverdade. Lembremo-nos da condenação da linguagem matemática no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* ou da circunscrição da Razão analítica na *Crítica da Razão Dialética.* Tanto num caso como no outro (como aliás, também, em Bergson), a ciência deve sujeitar-se a uma instância que a precede e que a ultrapassa: experiência vivida, intuição ou Razão absoluta. Fechada em seu próprio domínio, a linguagem da ciência é incapaz de recuperar o "delírio dionisíaco" da substância (que transparece na selvageria da literatura) e permanece "exterior" ao seu objeto: como a arquitetura "simbólica" dos egípcios, como uma pirâmide, é um templo habitado por um deus ausente. O que se dá à literatura, rouba-se a ciência: a tirania da compreensão circunscreve *a priori* o campo da aplicação legítima do entendimento.

Mas o que se dá, assim, à literatura, é imediatamente cobrado e ela se vê despojada quando se imaginava milionária; o desconfiado só se distancia da sereia — numa técnica sutil de sedução, pois inverte as posições aparentes do sedutor e do seduzido — para melhor fazê-la crer em sua "seriedade" e para melhor atacá-la à traição e pelas costas. A cumplicidade — perfídia — se transforma em competição e o crítico (esse nadador invencível, que se lança à água quando o seu adversário pensa ter chegado à meta, subvertendo todas as regras do Jogo) tem sempre, por definição, a última palavra. Para o olhar retrospectivo do crítico, que começa a nadar quando a competição já terminou, a verdade atribuída à obra é necessariamente provisória, passageira e sempre *já passada,* podendo ser melhor formulada neste presente privilegiado. Repetindo o texto de Macheray: "Artificial e provisória, a obra literária, como a heroína de uma novela de E. Poe (*O Retrato Oval*), perde toda a sua realidade que se evadiu em direção da imagem, simulacro, que dela se desdenha". O que a obra não diz é signo de sua impotência, da cegueira e da finitude de sua sabedoria, e aponta para a onipotência da razão crítica, *capaz de dizer tudo.*

Daí esta crítica aparecer como *denúncia:* ela não se conforma com a figura atual da literatura e com a consciência que ela tem de si mesma.

Ela descreve — assim como Lukács — a sua história mais recente como a história de um *esquecimento,* de um desvio progressivo a partir da boa fórmula encontrada, no século XIX, por Balzac. Estranho Saber, esse que não se contenta com seu objeto e que lhe contrapõe a imagem do que ele deveria ser! O paradoxo desta crítica é que, voltada sobretudo para a literatura moderna, só se reconcilia (para além do realismo) com a obra de Brecht e com alguns manuais de natureza didática. O que ela ignora é o projeto próprio da literatura — a idéia de uma verdade que apenas ela sabe dizer e que é a contestação de todas as demais formas de discurso. Lembramo-nos da análise de Foucault que vê o nascimento da "literatura" como a *compensação* da objetivação da linguagem efetuada nos inícios do século XIX pela filologia: o nascimento de um discurso (o exemplo de Mallarmé) que não se mede mais pelo universo dos objetos e que produz a sua própria verdade:

> No momento em que a linguagem, como palavra propagada, se torna objeto de conhecimento, eis que ela reaparece sob uma forma rigorosamente oposta: silenciosa, cautelosa inscrição da palavra sobre a brancura de um papel, onde não pode haver nem sonoridade, nem interlocutor, onde não há que dizer senão ela própria, nada mais a fazer senão cintilar no brilho de seu ser[13].

Criticar o livro de Roberto é fazer a partilha entre o que lhe devemos e o que ele deixa de nos oferecer, o que ganhamos e o que perdemos na leitura de seu livro. O que se ganha é evidente: o escritor de densa prosa, a fina análise e, em cada linha, a idéia nova. O que se perde é a consciência da natureza própria da literatura, o paradoxo de sua essência, palavra silenciosa e verdade que não é do mundo: — somente um arabesco no ar e (efêmera) estrela que arde apenas um instante, mas que pesa, no entanto, e que ilumina.

---

[13] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses,* Paris, Gallimard. p. 313.

O BOI E O MARCIANO*

Malraux começa um dos seus romances com um episódio onde um personagem é surpreendido (mais que isso) pelo som de sua própria voz, reproduzida por um gravador, e exprime seu espanto mais ou menos nos seguintes termos: — não é a minha voz, *aquela que escuto com a minha garganta*. O abismo entre o ser-para-si e o ser-para-outrem, eis o escândalo que apavora. Ou que designa o enigma incontornável da subjetividade. Noutras palavras, o hiato que, separando-me do exterior, separa-me de mim mesmo. Tal incapacidade de se ver de fora parece implicar uma deficiência ou uma fratura do próprio ser. Ser assim é também uma maneira de não ser.

O tema da impossível coincidência consigo mesmo é certamente de origem romântica (ou encontrou no romantismo a atmosfera propícia para sua proliferação ou seu aprofundamento). E guardará de sua origem (em formas novas, como as "orgias da consciência de si" de M. Teste ou a reflexão infinita de Fernando Pessoa) o privilégio do *ego* como interioridade enclausurada e dividida. Separada do outro como de si mesma, a consciência infeliz parece incapaz de sobrevoar sua "situação", de reencontrar sua identidade no olhar do outro. É uma espécie de contraprova desse limite que queremos sublinhar em dois poemas de Carlos Drummond de Andrade, onde se esboça uma espécie de sobrevôo e a condição humana parece ser desvelada do exterior. Comecemos por "Science Fiction":

---

* Este texto foi publicado no "Folhetim", nº 302, em 31 de outubro de 1982, na comemoração dos oitenta anos do Poeta.

Science Fiction

O marciano encontrou-me na rua
e teve medo de minha impossibilidade humana.
Como pode existir, pensou consigo, um ser
que no existir põe tamanha anulação da existência?

Afastou-se o marciano, e persegui-o,
Precisava dele como de um testemunho.
Mas, recusando o colóquio, desintegrou-se
no ar constelado de problemas.

E fiquei só em mim de mim ausente.

A possibilidade que aqui brilha um instante, apenas para vincar mais fortemente a impossibilidade, é bem a de um testemunho absolutamente externo. De um olhar outro como condição da unidade do sujeito, de neutralização do nada que o cinde irremediavelmente. Sempre o sonho da unidade diamantina do Eu, tão bem comentado, do ponto de vista da psicanálise, por Piera Aulagnier.

Por paradoxal que pareça, não é impossível aproximar estes versos da abertura das "Elegias de Duino". O poema de Drummond neutraliza a gravidade do tema no seu tom algo brincalhão, radicalmente oposto ao estilo elevado das "Elegias". Mas tanto o marciano de Drummond como o anjo de Rilke desempenham a mesma função de contraponto da fragilidade da condição humana — o Outro revelador. Mas se a função é a mesma, ela é desempenhada por seres radicalmente diversos. Se, nas elegias, a presença do anjo é temível, destruidora por sua "existência mais forte", no poema de Drummond é o marciano que foge à proximidade de um "ser que põe tamanha anulação na existência". Tudo se passa como se esse ser que ignora o negativo temesse uma espécie de contágio "meontológico" (do grego *mè ón:* não ser). Aqui, é o homem que é terrível.

É que, ao visar o drama da condição humana, a poesia de Drummond não abandona o horizonte do racionalismo e do humanismo, avesso ao misticismo (que me seja permitida a expressão fácil) da poesia de Rilke. Para Drummond o céu permanece sempre vazio ou constelado de problemas e o supra-humano é apenas um recurso simbólico

para melhor iluminar nossa condição, à qual adere no seu dilaceramento. Como se pode ver em outro poema, "Um Boi vê os Homens", que nos permite prolongar o paralelismo com a poesia de Rilke:

Um Boi vê os Homens

Tão delicados (mais que um arbusto) e correm
e correm de um para outro lado, sempre esquecidos
de alguma coisa. Certamente falta-lhes
não sei que atributo essencial, posto se apresentem
[nobres
e graves, por vezes. Ah, espantosamente graves,
até sinistros. Coitados, dir-se-ia não escutam
nem o canto do ar nem os segredos do feno,
como também parecem não enxergar o que é visível
e comum a cada um de nós, no espaço. E ficam tristes
e no rasto da tristeza chegam à crueldade.
Toda a expressão deles mora nos olhos — e perde-se
a um simples baixar de cílios, a uma sombra.
Nada nos pêlos, nos extremos de inconcebível
[fragilidade,
e como neles há pouca montanha,
e que secura e que reentrâncias e que
impossibilidade de se organizarem em formas
[calmas,
permanentes e necessárias. Têm, talvez,
certa graça melancólica (um minuto) e com isto
[se fazem
perdoar a agitação incômoda e o translúcido
vazio interior que os torna tão pobres e carecidos
de emitir sons absurdos e agônicos: desejo, amor,
[ciúme
(que sabemos nós?), sons que se despedaçam e
[tombam no campo
como pedras aflitas e queimam a erva e a água,
e difícil, depois disto, é ruminarmos nossa verdade.

Como o animal de Rilke que, "vendo o Aberto", é o outro contraponto do encerramento do homem em sua subjetividade, o boi de Drummond rumina a cegueira humana para tudo que o cerca e seu estranho vazio interior. Mas essa familiaridade do boi com o mundo não é a mesma dos animais de Rilke, domesticados pela posteridade heideggeriana da Fenomenologia (cf. A. de Waelhens, "Rike et Heidegger" (Cap. 6), *Phénoménologie et Vérité*). O privilégio dos animais de Rilke — nisso idênticos aos anjos — é o de identificar-se com o mundo, sem distância. Nosso boi, este sim, é capaz de um olhar "fenomenológico" que descreve de maneira "neutra" o ser dos homens. Aparentemente, é a sua solidão no campo que lhe permite ver através dos véus com que a convivência humana se recobre e nos quais se enreda, tornando os homens ausentes de si mesmos. Mais forte que o marciano, o boi suporta o espetáculo e é mesmo capaz de piedade diante de tanta paixão inútil, embora reconheça que "difícil, depois disto, é ruminarmos nossa verdade".

O marciano e o boi constituem-se como parâmetros simbólicos para a circunscrição da experiência humana. Mas nenhuma Metafísica vem aqui dar força ontológica ao que precede ou ultrapassa o homem, defini-lo como a falha no coração do diamante. O estratagema do poeta consiste em criar uma dialética entre o ponto de vista interno da consciência infeliz e *o ponto de vista de Sirius*. O segredo da dialética de Drummond é confirmar assim, de fora, o que estava dado desde início na estreiteza da experiência subjetiva. A transcendência celeste e a calma imanência animal são apenas arabescos traçados no ar, mas que lançam uma luz crua sobre a intuição de que o homem está embarcado no mundo sem quaisquer amarras ou âncoras.

Talvez esteja aí um dos traços dessa grande poesia que consegue retirar, do aprofundamento do desencanto e da separação, o fôlego que lhe permite, invertendo a expectativa natural, dizer sim à condição humana e à idéia de solidariedade. Estamos embarcados juntos, até mesmo em nossos desencontros.

PIERRE CLASTRES*

A outrem, mais competente, caberia a tarefa de apresentar e analisar de forma sistemática a obra de Pierre Clastres, parcialmente conhecida pelo leitor brasileiro, graças à tradução de seu livro *A Sociedade contra o Estado*. Outro é o propósito desta breve nota, que pretende apenas apontar alguns momentos de seu itinerário intelectual, que (interrompido embora por uma morte precoce) marcou tão fundamente a Etnologia, o Pensamento Político e a Filosofia da França de nossos dias. Tarefa menor que, estando ao alcance de quem teve a sorte de conviver com o autor desde o início da década de 1960, pode ser útil ao leitor, dando-lhe uma visão (mesmo que impressionista) do *movimento único* que, atravessando etapas sucessivas, vem culminar em seus últimos escritos, reunidos neste volume. Como, com efeito, compreender plenamente uma obra, sem reconstituir o andamento sinuoso que conduziu à sua expressão mais completa? Aquele caminhar, por vezes hesitante, que a versão final tende a obliterar, mas que não deixa de habitar o espaço aparentemente branco de suas entrelinhas.

Talvez não seja inútil recuar no tempo: como Lévi-Strauss, Pierre Clastres se iniciou na Etnologia a partir de uma formação prévia no campo da Filosofia. Mas, mesmo se fez seus primeiros passos nesse novo domínio sob a inspiração do mesmo Lévi-Strauss, é certo que tal *conversão* não correspondeu a uma ruptura tão radical como a descrita nos

* Este texto foi publicado como "Nota Preliminar" no livro *Arqueologia da Violência, Ensaios de Antropologia Política*, (São Paulo, Brasiliense, 1982), de Pierre Clastres.

Tristes Trópicos, onde a Filosofia *ultrapassada* não era *conservada*, mas rejeitada como retórica escolástica e estéril. No caso de Pierre Clastres, o respeito pelo mestre da Etnologia francesa não o conduzia a uma denegação do passado ou da Filosofia: a prática da análise estrutural não interrompeu o convívio, por exemplo, com a filosofia alemã. Caso raro, para quem se lembra da atmosfera intelectual da época, quando o "estruturalismo" (o efeito ideológico ou mundano da análise estrutural) se apresentava como uma espécie de Juízo Final da Razão, capaz de neutralizar todas as ambigüidades da História e do Pensamento. Se não me falha a memória, no início dos anos 60, mesmo durante sua dura convivência com os "primitivos" do Paraguai, não interrompia sua meditação sobre a *Carta sobre o Humanismo* e sobre os *Ensaios e Conferências* de Heidegger. Herético de primeira hora, e no momento mais vigoroso e dogmático da vaga "estruturalista", não hesitava em vislumbrar, na hegemonia dos modelos lingüísticos na prática das ciências humanas, algo como um eco da hegemonia *do Lógos*, da idéia de que "a linguagem é a mansão do Ser" e de que o homem "habita a linguagem". Para a ortodoxia da época, docemente positivista, mais que heresia, tal sintonia seria perigoso sintoma de "irracionalismo" ou obscurantismo.

Avesso, assim, ao cientificismo do tempo, é compreensível que Pierre Clastres se distanciasse desde sempre da vertente puramente *formalista* por onde deslizava então boa parte dos discípulos de Lévi-Strauss. Mas essa heresia primeira não se fundava apenas numa questão de *gosto* filosófico ou, mais simplesmente, de uma *opinião* externa à prática científica. Detenhamo-nos, por um instante, no belíssimo ensaio *La Philosophie de la Chefferie Indienne*, publicado em 1962, acessível ao leitor na edição brasileira de *A Sociedade Contra o Estado*, que exprime exemplarmente o primeiro momento da obra. O texto nos importa porque, sendo ponto de partida, revela com clareza o *ponto de heresia* que começamos a descrever: esse *clinamen*, cujo último resultado é o presente volume e a *forma* que o anima. Não é apenas a presença da palavra filosofia no título (e que, no entanto, tem história), nem a ausência de qualquer algoritmo ao longo do texto, que nos interessam no momento (embora uma e outra coisa não sejam indiferentes na definição de um *estilo*). *O* que nos interessa aqui neste ensaio, que alcançou grande notoriedade logo após sua publicação, é o modo pelo qual põe em xeque a transparência da *troca* e da *comunicação* como regra de constituição da sociedade. Não cabe, aqui, resumir esse texto mais que

conhecido, mas sublinhar a maneira sutil pela qual mostra como o exercício do poder nas sociedades primitivas introduz um mínimo de obscuridade na clareza da pura reciprocidade. O problema é o do chefe, sujeito de um poder sem eficácia e de um discurso sem interlocutores. Nesse ponto crítico, uma sociedade que se desdobra segundo o esquema da reciprocidade encontra sua sombra ou seu negativo: o lugar onde se interrompe qualquer comunicação. E, no entanto, esse negativo possui substância, já que é indispensável à costura da sociabilidade. A lição que daí se tira é a seguinte: não basta construir os modelos da troca para captar o *ser* dessa sociedade. Para tanto, é preciso captar algo como uma *intencionalidade coletiva*, mais profunda do que as estruturas que a exprimem, que funda justamente uma sociabilidade que *cerca o* poder como negativo, *para impedir sua separação do corpo social*, assim como é capaz de transformar a linguagem (que era signo) em *valor*. Desde o primeiro momento, ontologia do social e reflexão sobre o Poder estão intimamente associadas.

Mas, com esta decisão teórica, não é apenas o famoso império da "estrutura" que entra em crise, pois, com ele, é o fio diacrônico das "filosofias da história" que sofre um grande abalo. Não é paradoxal, com efeito, que uma sociedade se organize para impedir o nascimento de uma figura que ela desconhece? O tempo, tal como no-lo representamos comumente, não é severamente subvertido? Presente, Passado, Futuro fazem cabriolas e parecem embrulhar-se de maneira incompreensível. Mas, simplifiquemos e datemos: é no fim da década de 1960 e no começo da seguinte que Pierre Clastres abre o segundo momento de seu itinerário. É aí que começa a tirar os efeitos teóricos mais gerais de seus primeiros trabalhos e que passa da pura Etnologia para aquilo que poderíamos chamar de Crítica da Etnologia. As chamadas Ciências Humanas pensariam, hoje, as sociedades primitivas de modo diverso da filosofia clássica? De fato, a metafísica clássica (e as ciências humanas dela dependentes) habituaram-nos a pensar o tempo como linear e a História como cumulativa: imaginemos uma linha ascendente, que conduz do menos ao mais, do nada ao ser, do possível ao real. Já Bergson denunciava uma coisa e outra, particularmente na sua bela crítica da idéia do nada e da ilusão retrospectiva. Decifrar o passado como um presente incompleto é descrever o passado como perfurado pelos alvéolos do nada, diria Bergson. Não é muito diferente o que diz Clastres a respeito da representação dominante das sociedades *sem* Estado: esse

organismo que abriga, em seu interior, o volume de uma pura ausência. Mas será bem assim, ou tal proposição deriva da ilusão retrospectiva e das *miragens da ausência,* fantasmas de *nosso* pensamento? Ilusão retrospectiva, miragem da ausência, concepção do Estado como destino da Humanidade — todos esses preconceitos estão entrelaçados na representação tradicional do primitivo e da Razão, que permanece viva em grande parte da Etnologia, na Filosofia da História e da Política em nossos dias. Mas — e esta é a insidiosa pergunta formulada por Pierre Clastres —, se tentássemos pensar de maneira diferente? Por que não pensar a sociedade primitiva em sua plena positividade, liberta da relação linear que a condena ao seu *outro* ou a seu *depois*? Com esta questão, o panorama problemático muda de figura: o que se descreve como *carência* pode perfeitamente ser descrito como a *autarquia* de uma sociedade *indivisa.* O nascimento do Estado não precisa necessariamente ser considerado como a passagem do vazio ao pleno; pode ser visto, mesmo, como *queda,* passagem da indivisão para a divisão.

Alguém poderia perguntar: — se assim é, como dar conta do nascimento do Estado? Prudente, Pierre Clastres não pretende responder (embora suas últimas pesquisas sobre a guerra talvez caminhassem nessa direção, como se pode adivinhar em *Arqueologia da Violência,* incluído neste volume). Mas podia descartar, pelo menos, algumas respostas correntes. Principalmente aquela que vê o fio condutor da passagem ou a lógica do salto na calma continuidade da história econômica. Como aquela resposta que é *uma* dentre as respostas fornecidas pelos clássicos do marxismo (cf. Claude Lefort, "Marx: de uma visão da história a outra" *As Formas da História,* São Paulo, Brasiliense, Col. Ensaios de Almanaque), e que veio a tornar-se a *única* no marxismo "ortodoxo". É o que transparece, por exemplo, no prefácio ao livro de Marshal Sahlins e nos vários textos que polemizam de maneira tão alegre e cruel, com os etnomarxistas. Ao contrário dessa visão, não é a divisão econômica que cria as condições do poder separado; pelo contrário, é a emergência do Estado ou da divisão social que desencadeia a *Necessidade,* destino e economia.

Eis, portanto, que este itinerário fecha seu círculo: saindo da Filosofia, passando pelo trabalho etnográfico de campo, lá descobrindo a articulação entre a ontologia do social e a reflexão sobre o Poder, ampliando o alcance teórico do primeiro passo na direção de uma crítica das ciências humanas, somos devolvidos às questões fundamentais da

Filosofia Política *(em tempo,* se Clastres era leitor de Heidegger, sempre foi leitor atento da *Filosofia do Direito* de Hegel e do *Contrato Social* de Rousseau). Antes mesmo da publicação, em 1972, de *La Société contre l'État,* seus ensaios já haviam sido acolhidos como ponto de referência essencial da filosofia francesa. É o que eu podia perceber, acompanhando os cursos das universidades de Paris, já em 1970, antes talvez do que o próprio Clastres, muito ocupado em seu trabalho solitário. Mas, repito, o círculo se fechava, com o terceiro momento da obra: e sua expressão exemplar é o texto sobre La Boétie, também presente neste volume. *O Inominável,* expressão que figura no título desse ensaio, dá o que pensar. Pois não é apenas a uma Antropologia Política que se chega ao fim do itinerário (ou ao reinício de uma perpétua reiteração), mas à imbricação entre Antropologia, Política e Metafísica — ou melhor, à *Arqueologia* simultânea desses discursos, hoje dispersos. Se o etnólogo era obrigado a abandonar sua sociedade, a exilar-se numa sociedade *outra,* para melhor compreender a sua, o pensador, ao contrário do cientista, é obrigado a desertar o pensamento político presente, buscar seu *outro* no passado, para melhor assimilar aquilo que rumina no presente. Principalmente se esse *outro,* como La Boétie, começa por colocar em questão a evidência que normalmente (dos clássicos aos contemporâneos) se via como ponto de partida: o paradoxo, por ele formulado, da submissão como objeto de desejo e não como destino sofrido do exterior. Tarefa inútil, talvez, para os cientistas políticos, para quem a política não oferece mistério, mas indispensável para aqueles a quem a história contemporânea obrigou a desconfiar de suas mais caras certezas. O que é o Poder? Seria esta uma pergunta vã?

* * *

Fixei três pontos e tracei uma linha, de maneira grosseira, como soem fazer os leigos. Sobretudo não pude sequer evocar a fisionomia viva do autor e do homem livre que deixou passar por seu pensamento (não recalcou) o horror dos dois "mundos" que dividem nosso Planeta. Pelo menos mostrei alguns dos momentos do impacto que o pensamento de Pierre Clastres exerceu sobre seu amigo brasileiro.

DESGAUDRIOLES: A EXCENTRICIDADE DA RAZÃO*

Se deus não é uno, por que sê-lo-ia eu?
Fernando Pessoa

Não é apenas a parca divulgação de seus escritos que explica o eco quase nulo do pensamento, no entanto provocante, de Bernard Desgaudrioles. Tampouco o explicarão a morte precoce e a fuga aos circuitos acadêmicos da cultura, que tanto facilitam na França o acesso à notoriedade. Nascido em Nogent-le-Roi, em 1908, de pai politécnico e mãe pianista, falecido em 1939, Desgaudrioles parece, é certo, não haver empenhado muita energia na busca da glória literária. Certo é, também, que poucos textos seus vieram à lume, em revistas de circulação marginal, por exclusiva iniciativa de alguns amigos, como Simone Weil, Jean Cavaillès e Georges Bataille. Mais grave ainda: é apenas hoje, mais de quarenta anos depois de seu passamento, que uma editora parisiense cogita da publicação dos manuscritos de seu livro inacabado sobre Pascal.

Mas outros autores, após itinerário semelhante, foram recuperados postumamente e tiveram suas obras reconhecidas, largamente glosadas pela posteridade. Como é o caso de Walter Benjamin, que tantos

* Este texto foi publicado no nº 316 do "Folhetim", consagrado ao tema *A Cultura como esquecimento e falsificação.* A editoria do "Folhetim" encerrava sua "Nota Introdutória" com as seguintes palavras: "Por fim, caro leitor, não se impressione, ao percorrer as páginas deste 'Folhetim', se se encontrar também você diante de uma falsificação, produto da imaginação de nossos colaboradores". Numa palavra, meu ensaio pertence ao gênero pouco explorado da historiografia imaginária.

pontos em comum encontrou em seu jovem interlocutor, por volta de 1938 em Paris, quando discutiam os fundamentos da filosofia da história. O que arriscamos sugerir é que tal falta de repercussão não se deve às contingências de uma biografia, mas ao que há de mais intrínseco na obra. Para manter o paralelismo esboçado, lembremos o quanto a obra de Walter Benjamin teve que ser amputada para ser recuperada, neutralizada na sua ambigüidade e tensão interna, para encontrar acolhimento no presente. O preço foi o recalcamento da sua dimensão teológico-metafísica ou de sua dimensão materialista e dialética, segundo a ótica maniqueísta de seus comentadores[1]. No caso de seu contemporâneo Desgaudrioles, as ambigüidades, aparentemente, eram mais dificilmente escamoteáveis, exigindo uma resistência ainda maior.

Por que hesitamos tanto — essa é nossa pergunta — em reconhecer, nesse autor enigmático, um dos anunciadores de nossas perplexidades mais recentes? Ter-nos-íamos tornado tão sérios, tão pesados, a ponto de só aceitar certezas como herança? Isto é tanto mais curioso quanto é fácil encontrar em suas teses — recortadas num estilo forte, à maneira das máximas de Luc de Clapiers, marquês de Vauvenargues — várias obsessões da ideologia francesa contemporânea. Lendo, por exemplo, Derrida, não temos a impressão de ler Desgaudrioles? De fato, a empresa de Derrida, essa incansável retomada da "desconstrução" do Logocentrismo da Metafísica, ou seja, da Ontologia da Presença, não seria um eterno comentário dos aforismos de Desgaudrioles sobre o Ser como "*arrachement à soi*"?

Em ambos encontramos uma crítica das filosofias da identidade, mesmo daquelas que interpretam a identidade como identidade entre a identidade e a diferença. Mas enunciados semelhantes assumem sentidos diferentes num caso e no outro: quando mimetiza o discurso da metafísica, Desgaudrioles nunca o faz a sério e lembra um pouco o estilo do Wittgenstein do *Tractatus* em seu esforço catártico e terapêutico. "Falar contra a metafísica de dentro dela — dizia — pode ser uma maneira cínica de consagrá-la."

É aqui que podemos começar a indicar os traços mais salientes da obra de Desgaudrioles, que a fazem comunicar com seus contemporâneos, mas que circunscrevem também sua grande originalidade. Sua crítica da Metafísica não repousa no ideal de um saber positivo, nem na idéia de um pensamento, digamos, "fundante". A Metafísica deve ser descartada por corresponder a um discurso repetitivo, sem graça, isto é, sem verdade. Na sua linguagem pitoresca, dizia: "A monotonia da filosofia faz enlanguescer a juventude viva e plural das Razões". O que deve ser entendido como condenação do ideal universalista da filosofia. Numa palavra, nem a lógica, nem uma egologia transcendental, nem uma ontologia fundamental poderiam fornecer o solo último de todo pensar.

É essa ruptura com qualquer forma de universalismo que faz com que, estando nos antípodas da filosofia da identidade, não deixe de responder a Sartre quando este critica E. Meyerson e a filosofia "alimentar" do espiritualismo e da epistemologia francesa. Ao célebre ensaio de Sartre sobre a idéia de intencionalidade, responde: "O estômago da consciência transcendental é demasiado delicado para digerir, sem desastre, o pesadíssimo repasto do mundo real".

Mas, para melhor situar o verdadeiro sentido dessa recusa do solo último da Razão, é preciso retornar à biografia. Ao longo de seus estudos na Escola Normal Superior em Paris, e contrariando o espírito da filosofia oficial da ocasião, Desgaudrioles se dedicava com paixão ao estudo da lógica e da matemática. Os "Principia" de Russell apareciam-lhe como o caminho da instauração da autêntica filosofia, por reabrir, no presente, a possibilidade do grande racionalismo de Platão e Leibniz. A convivência íntima com a matemática e a música, no ambiente familiar, deveria tê-lo preparado para esta aposta na idéia clássica da "Mathesis Universalis", capaz de reunir, de forma inequívoca, todos os domínios da experiência. O que explica seu projeto juvenil de restabelecer, contra a filosofia crítica de Kant, a continuidade entre o sensível e o inteligível, entre a estética e a lógica; projeto esdrúxulo, se esquecermos a vertente especulativa da obra de Lévi-Strauss, que mais tarde lhe daria verossimilhança e coerência, particularmente em *La Pensée Sauvage*.

É, no entanto, essa esperança que será severamente posta em xeque em 1931, com a leitura, no "Monatshefte für Mathematik und Physik", da prova de Gödel. Mais tarde, Desgaudrioles diria: "Gödel despertou-me de meu magnífico sono leibniziano". Mas, se rompia assim com o logicismo, Desgaudrioles não optava então por uma redução intuicionista da matemática, situando-se de maneira original, fora

[1] Cf. o belo livrinho sobre Benjamin, de Jeanne-Marie Gagnebin, da coleção "Encanto Radical" (São Paulo, Brasiliense).

das duas grandes opções de seu tempo (cf. Louis O. Kattsoff, "A Philosophy of Mathematics" — The Iowa State College Press, 1948 que apresenta uma bela resenha da posição de Desgaudrioles, p. 182-196).

Conceptualismo pluralista, tal seria, talvez, o rótulo mais adequado para sua posição lógica e epistemológica, que encontraria sua expressão mais acabada nos trabalhos de seu amigo J. Cavaillès. Não é a objetividade dos sistemas simbólicos, nem a subjetividade dos atos fundadores que dá a verdade das matemáticas, mas o conceito, entendido como núcleo de regras operatórias. É a "historicidade não subjetiva das formas" que é aqui privilegiada, remodelando de maneira radical a idéia da universalidade, fazendo com que ela entre em deriva e se reconcilie, digamos, com o pluralismo. O mundo das formas não é um outro mundo, mas a possibilidade de articulação entre os infinitos mundos possíveis. Numa palavra, a Razão não pode ser ordenada a um centro único, já que é essencialmente a proliferação excêntrica de múltiplos campos operacionais.

Mas esta redefinição da própria idéia de forma não poderia deixar intacto o projeto anterior de reunificação entre lógica e estética, obrigando Desgaudrioles a repensar o estatuto da imaginação poética. Doravante a imaginação, sistema autônomo de operações, não mais podia ser ordenada ao campo do conhecimento. Mas devia, por isso mesmo, ser também salva da gnose surrealista, que exercia tão forte influência em sua geração. O recurso à psicanálise parecia-lhe um retrocesso lamentável, principalmente na versão de Jung, que começava a fazer carreira na França e que teria sua formulação exemplar e brilhante nos escritos de Bachelard sobre a imaginação poética. A pergunta de Desgaudrioles é a seguinte: "Teria conteúdo a poesia de Lautréamont"? Antecipando Lévi-Strauss, propunha já em 1934 a idéia de um inconsciente formal. A revolução poética do século seria incompreensível, se separada da concomitante transformação da álgebra — num caso como no outro, os dois sistemas operatórios dissolvem a dimensão representativa da linguagem.

Essa intuição de um inconsciente formal seria reforçada pelo contacto com os trabalhos de Mme. Minkowska e de E. Minkowski no campo da psiquiatria. Aí ele podia encontrar, entre outras coisas, uma interpretação dos testes de Rorschach que era indiferente aos puros conteúdos, e na qual as categorias clínicas serviam de instrumento para a análise da literatura e da pintura. "É preciso — dizia — conceber um

inconsciente arquitetural, indiferente ao brilho superficial da matéria." Quarenta anos mais tarde, a crítica estruturalista banalizaria essas idéias ousadas, que culminaram numa finíssima análise da tragédia de Racine. Para o leitor de hoje, categorias como "esquizóide-esquizofrênico-racional" soariam talvez algo antiquadas (a despeito da moda Deleuze-Guattari), mas o certo é que um livro famoso de Lucien Goldman deve muito ao breve ensaio que Desgaudrioles escreveu, sob o título de "Racine, Raison, Tragédie", em 1935.

Lógos e *Póeisis* constituem, portanto, dois campos operatórios diferentes — cada um deles, por sua vez, organizado na forma frouxa de um arquipélago. Articulação excêntrica, repitamos, já que a multiplicidade dos centros operatórios não remete a um supracentro ou geometral último e desencadeia uma proliferação ilimitada de linguagens disparatadas. É claro que essa desmontagem radical da monadologia não poderia ocorrer sem subverter profundamente as categorias do pensamento político. Sem jamais renegar a profunda admiração que Desgaudrioles nutria por J. Jaurès desde os bancos escolares, é certo que a idéia de práxis não poderia conservar seu horizonte de progressismo otimista. De mais, a década assistia à inquietante ascensão simultânea do nazismo e do stalinismo. E é justamente esse fenômeno aberrante nos quadros do socialismo clássico que fornecerá o núcleo temático da reflexão de Desgaudrioles (fortemente influenciado no caso por Georges Bataille).

De seus poucos escritos sobre o assunto, lembremos apenas a crítica da idéia de uma História Universal. É em Nietzsche que Desgaudrioles vai buscar os instrumentos para pensar a idéia da História como processo essencialmente Local. "A metrópole é um fenômeno da geografia, jamais da história." Se esta decisão implica ruptura com o "socialismo científico", não obriga, no entanto, a uma opção utópica. Nem o tempo sombrio da década de 1930 era propício ao florescimento da utopia. Falemos antes de neo-anarquismo. Um neo-anarquismo, prático, que já se encontrava prefigurado no anarquismo teórico da lógica e da estética. Não somos nós que imaginamos a interdependência dessas três dimensões, como podemos ver na seguinte frase de Desgaudrioles: "Eu tive que roubar todo conteúdo à imaginação poética para dar conteúdo político ao materialismo da imaginação".

Dir-se-á, ao fim e ao cabo, que tais teses nada mais produzem do que um amontoado de contradições. Ao que Desgaudrioles responderia que o temor da contradição é sintoma de "monismo" ou de temor

da verdade. A consistência, mais do que uma impossibilidade lógica, seria uma necessidade psicológica: a necessidade de identidade e segurança sobre a qual repousa toda ideologia. Como Fernando Pessoa, Desgaudrioles se dizia politeísta e plural. Para nós, seria antes um pensador "trinitário", ou três pensadores simultâneos — uma trindade nada santa, que recusa a coesão da unidade, dispersando-se, *disjecta membra*, nos domínios não mapeáveis da Razão Teórica, da Razão Poética e da Razão Prática.

De qualquer maneira, este pensador excêntrico, acreditamos, dá muito a pensar ao leitor contemporâneo que foi privado de sua leitura pelos caprichos da moda intelectual ou pelo peso da ideologia.

POSFÁCIO*
BENTO PRADO JR. E A FILOSOFIA USPIANA DA LITERATURA NOS ANOS 60

Paulo Eduardo Arantes

Dupla personalidade

Em meados dos anos 1960, Bento Prado Jr. era uma ilha de literatura cercada de filosofia por todos os lados. Pelo menos assim o viam seus mais próximos companheiros de geração. E para aumentar o desconcerto é preciso lembrar que fora aluno aplicado e convicto de alguns deles. Não é que lhe faltasse o indispensável apetite profissional pelos problemas técnicos; muito ao contrário, cumpria à risca os mandamentos do modesto porém eficiente figurino universitário francês que naquela mesma década acabara finalmente por se firmar, disciplinando a flutuante curiosidade filosófica local. E no entanto havia a pedra literária no caminho. Aí o paradoxo: como entender esta recaída (e logo veremos porque chamá-la assim) num ambiente onde não se costumava brincar em serviço? É verdade que consumir literatura, bem ou mal todos consumiam, mas como parte do equipamento cultural de todo homem civilizado, porém coisa à parte do mundo dos negócios filosóficos — e no caso de vida literária pessoal (podia acontecer), ela não deveria ter existência filosófica pública. Ora, veremos que Bento armara um sistema particular de vasos comunicantes entre estes dois compartimentos. É bom insistir: não se poderia dizer que nosso Autor não tratava com a devida seriedade a causa da filosofia; até demais, pois depo-

* Texto extraído do livro *Um Departamento Francês de Ultramar*. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. São Paulo, Paz e Terra, 1994.

sitava a mais irrestrita confiança na força reveladora da palavra filosófica. Só que era freqüente acrescentar-lhe um suplemento indefinido — um arabesco em torno do elemento essencial, como diria o Poeta —, atribuído pelos colegas a uma espécie de vezo estetizante congênito, com o qual não era de modo algum desagradável conviver, sobretudo nas horas de folga, mas que no final das contas seria melhor confinar. Tudo bem pesado entretanto, a dupla personalidade intelectual de Bento Prado Jr. era a cifra de um outro problema, para o qual acabou achando uma fórmula de compromisso em proveito daquele mesmo temperamento a um só tempo deslocado e muito à vontade no novo regime da filosofia universitária paulistana.

Inflação brasileira do verbo literário

O problema a que me refiro foi assinalado e estudado por Antonio Candido[1]. Até onde sei, foi ele o primeiro a observar, e tirar as devidas conseqüências, que no Brasil, diferentemente do sucedido noutros países, o essencial da vida do espírito girou em torno da literatura. Trata-se de uma disposição mental peculiar que se refletiu sobretudo numa longa hegemonia do verbo literário entre nós. Uma inflação tal que acabou elevando a expressão literária à condição privilegiada de padrão cultural exclusivo, condição necessária de preeminência científica e consideração social. Esse porém o aspecto mais desfrutável do fenômeno. Vistas no entanto as coisas do ângulo específico da formação do sistema cultural brasileiro, esta soberania do espírito literário, antes de se tornar um empecilho, empurrando a inteligência para o formalismo e o inchaço retórico, foi o principal instrumento de exploração e revelação do Brasil para os brasileiros, assegurando desse modo a continuidade da experiência nacional. Neste quadro evolutivo — do qual são elementos característicos a penúria cultural do meio, a demorada irradiação do espírito científico, a fraca divisão do trabalho intelectual, a supremacia dos estudos jurídicos etc., a literatura tornou-se a viga mes-

[1] Cf. Antonio Candido, *Literatura e Sociedade*, São Paulo, Ed. Nacional, 1965, cap. VI, p. 5.

tra da cultura brasileira, impregnando-lhe todas as manifestações, do sermão de igreja à tese de medicina. Focalizado sob este prisma de revestimento obrigatório, nosso verbo literário deu origem a uma "literatura de incorporação", regime que aliás se prolongou até o Modernismo. Esta posição chave não sobreviveria contudo às especializações que a modernização do país traria consigo. Em conseqüência a literatura também se retraiu, foi passando à "literatura de depuração", foi por assim dizer se tornando mais literária, menos ambiciosa do ponto de vista social, voltando-se de preferência para a "formação de padrões literários mais puros" — conclui Antonio Candido, sublinhando no entanto a ambivalência deste arremate sobretudo reativo.

Relembrada esta linha formativa, duas evidências parecem se impor. Em primeiro lugar, não se pode conceber a evolução da experiência intelectual brasileira sem a norma diretora dessa matriz literária original. E não se trata apenas de recursos expressivos e interpretativos disponíveis, mas de um repertório historicamente ordenado de formas segundo as quais sondar a lógica singular da experiência brasileira e, por comparação, amadurecida a hora certa, a outra cena, mundial, de que somos parte, apesar de todos os pesares. Mas por outro lado, não podemos mais tomar ao pé da letra esse fenômeno central de nossa formação cultural, sob pena de condenar à irrelevância da literatice todo o conhecimento futuro acerca daquela experiência. Veja-se o caso da ciência social universitária. Foi-se o tempo da "harmoniosa convivência e troca de serviços entre literatura e estudos sociais" — como Antonio Candido definiu o período que viu nascer os ensaios de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, ainda tributários daquela matriz literária de nossa vida mental, "não apenas pelo estilo mas principalmente pelo ritmo da composição e a própria qualidade da interpretação". Não obstante, as ciências sociais jamais se firmariam como corpo de conhecimento mais ou menos tangíveis se não rompessem com o molde literário da ensaística dos precursores. Quanto a saber o que se ganhou e o que se perdeu nesta transação, são outros quinhentos que agora não vem ao caso ponderar.

Letras filosóficas

Ora, no que concerne à filosofia, nem mesmo se poderia alegar, a título de comparação e possível inspiração, alguma semelhante idade de

ouro de confluência produtiva entre raciocínio literário e argumento filosófico. Não é muito difícil compreender por quê. Aliás são as mesmas razões que determinam o lugar de segunda ordem ocupado pela filosofia no sistema cultural brasileiro.

Voltemos à primazia do verbo literário no Brasil velho. Remanejado com alguma liberdade, e relativa impropriedade, um dos argumentos básicos de Antonio Candido poderia ser reexposto do seguinte modo: num país de passado colonial e portanto tão incerto de si mesmo como o nosso, compreende-se que o núcleo da vida mental mais refletida tenha girado em torno da elaboração da imagem que melhor nos revelasse (ou dissimulasse) e fixasse nosso posto no concerto das nações civilizadas; sendo a literatura antes de tudo figuração (mesmo quando não retrata), quem escrevia não só se entregava àquela tarefa de pesquisa e descoberta, mas gozava da boa consciência de estar contribuindo para a edificação do país pondo em funcionamento um sistema de estilização da experiência nacional. Quando, graças ao Modernismo e sobretudo à reviravolta cultural desencadeada a partir de 30, redescobriu-se a assim chamada "realidade brasileira", a nova prosa sociológica em gestação, sendo ela mesma por assim dizer epistemologicamente "realista" (pouco importando o mecanismo conceitual empregado na construção do seu objeto), não só incorporou com naturalidade a vocação aplicada de nossos homens de letras como, nos seus momentos mais inspirados, soube entroncar-se na linha evolutiva que definira a fisionomia cultural do país, beneficiando-se assim em larga medida, mesmo não sabendo, da experiência intelectual acumulada durante a formação de nosso sistema literário.

Pois nada disso poderia ocorrer com a filosofia, onde a rigor tudo estava por fazer. Não sendo propriamente uma figuração da realidade nem mesmo nos períodos clássicos em que predominava o princípio da "representação", a cultura filosófica não teria mesmo nada a dizer a um espírito brasileiro em formação. Não contribuindo em nada para a descoberta do Brasil, tornou-se presa fácil do nosso veleitarismo doutrinário. As leituras se sucediam mas evidentemente nada somava — enfim, uma curiosidade à margem da cultura viva do país, como indicado, bem ou mal se reproduzindo no amplo espectro da "literatura de incorporação". Não era raro ver naqueles tempos nem tão remotos assim uma cabeça bem-feita, via de regra escolada no trato dos problemas brasileiros, cujo raio de ação podia às vezes ultrapassar os limites

da atuação provinciana, demonstrar grande discernimento literário e no entanto revelar a mais desconcertante pobreza de espírito quando se punha, bisonhamente, a filosofar. O complexo colonial por certo nos cortava o fôlego especulativo. Mas é preciso acrescentar que contra nós também jogava um outro fator: fazia tempo que na metrópole a cultura filosófica (ao contrário da literatura, dos dois lados do oceano) se tornara assunto de profissionais tratado em instituições especializadas. Restaria ver se a ressonância social (de qualquer forma um filósofo europeu ainda não falava sozinho) viria com a transplantação de cursos regulares de filosofia. Em resumo, para voltar à formação filosófica que não houve: desprovida de lastro real, a elucubração filosófica no Brasil velho veio a ser uma das vítimas prediletas do inchaço literário em que vivíamos, evoluindo de preferência nas adjacências dos cursos jurídicos, de tal forma que durante muito tempo a filosofia foi uma espécie de ramo especulativo do bacharelismo.

Compreende-se nestas circunstâncias que uma das primeiras providências tomadas pelos Pais Fundadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo tenha sido o expurgo meticuloso de todo resíduo do finado imperialismo literário. Em princípio pelo menos, estava proscrita toda complacência discursivo-literária. Mais exatamente, ficava estabelecido que não cuidaríamos de filosofia à maneira ideológico-retórica vigente no largo de São Francisco. Uma moderna exposição filosófica (aula ou futura monografia) deveria dispensar o revestimento literário de praxe, não temendo ser deliberadamente cinzenta como um protocolo de Seminário. Em suma, alinhávamos no campo bem demarcado das especialidades contemporâneas, de cujo domínio secamente conceitual foram banidas as figuras pré-modernas da retórica — que cedo ou tarde se vingaria, podemos adiantar. O passo era de fato indispensável. Sem dar as costas à literatice ambiente (ou que julgávamos tal), a cultura filosófica simplesmente jamais funcionaria no Brasil — um melhoramento da vida civilizada que não poderíamos dispensar. Num gênero naturalmente elevado como a filosofia, não seria fácil contrariar a tentação retórica. Assim o prosaísmo escolar que não tínhamos vergonha de praticar fora grandemente favorecido pela disseminação do gosto modernista, que quebrara a ênfase e a monumentalidade de nossa tradição ornamental. Igualmente na vertente da esteira ilustrada e construtiva do modernismo, não nos considerávamos filósofos com doutrina própria, mas também simples técni-

cos da inteligência, o que já era pedir muito. Por seu turno, estancado o veio social dos anos 30, a literatura se depurava (como observado por Antonio Candido), convertendo-se num setor cultural em pé de igualdade com os demais, em vez do antigo ponto arquimediano, uma especialidade como outra qualquer. Não obstante a transformação, nossos maiores continuavam batendo na tecla da compartimentação necessária. Convencidos de que não era mesmo possível tratar de filosofia sem romper com a tradicional impregnação literária do meio, haja vista a prolixa incorporação do passado, ficava sob suspeita qualquer flerte com a cultura literária, salvo para fins de consumo pessoal. Aqui o problema maior: não era menos verdade que esse confinamento até certo ponto indispensável privava a filosofia uspiana da principal fonte da experiência intelectual brasileira, tornando real o risco de atrofia dos assuntos.

Uma relação complicada com a linguagem

Isto posto, no que consistia afinal a simpática heresia de Bento Prado Jr. naqueles anos de ascese metodológica? Retrocesso, persistência da tradição? Nem de longe. Existir podia ainda existir, mas era quase uma reminiscência, a antiga e pacata alternância da rotina e da quimera, professor atualizado durante o expediente, poeta simbolista nas horas vagas. O caso agora era outro. Bento simplesmente começara a insinuar, sem no entanto se dar por achado, que, salvo nas regiões mal demarcadas em que confina com o conhecimento científico, a filosofia bem poderia ser um ramo recalcitrante da cultura letrada. Passado o período de acumulação e assepsia máximas, achava que já era hora da filosofia aprender a escrever, submetendo-se enfim ao teste decisivo: fazer-se entender e até mesmo apreciar por um leitor não especializado porém cultivado. Notando as encrencas expositivas em que nos metíamos, percebera que a filosofia era um gênero novo para o qual ainda não dispúnhamos de língua própria. Por mais que copiássemos as técnicas da dissertação e da explicação de texto difundidas pelos professores franceses, algo lhe dizia que não era menos necessário ajustar-se igualmente aos padrões literários da prosa de ensaio local. Dito isto, não creio estar exagerando se afirmar que a filosofia franco-uspiana começou de fato a escrever com Bento Prado Jr. e que simplesmente lhe

devemos a invenção do ensaio filosófico paulistano. E isto numa quadra em que ainda estava bem vivo nos meios uspianos — da sociologia à filosofia — o sentimento da ruptura irreversível com a tirania literária do passado, nos termos em que se viu porém acrescidos da demasia contrária: em muitos círculos passava por prova suplementar de rigor científico a escrita deliberadamente estropiada. Um pouco para chatear, mas não só por isto, Bento resolveu adotar a causa perdida da perfumaria, como lembrou certa vez um veterano daqueles tempos de acumulação primitiva. Guiava-o uma espécie de tirocínio literário que certamente não adquirira em classe. Por outro lado, esse mesmo golpe de vista escolado pela vida intelectual pregressa lhe sugeria que uma prosa bem armada não poderia deixar de orientá-lo no pensamento. A dificuldade estaria na escolha dos elementos que lhe servissem de modelo e que sobretudo lhe confirmassem a convicção ainda informe de que o momento expressivo é igualmente determinante numa exposição filosófica. Tudo bem pesado, e para resumir, o fato é que ninguém sabia ao certo, preto no branco e silenciada a voz suspeita da tradição, o que significava mesmo escrever no Brasil. Para um sartriano de nascença como Bento o amálgama se fez com naturalidade: não se poderia dar satisfação a esse embaraço congênito da escrita filosófica sem responder à pergunta igualmente especulativa pela essência da Literatura. Estava aberta a porteira por onde passaria a filosofia uspiana da literatura, com maiúscula e tudo. Neste passo não espanta que uma vez encerrada a tese de história da filosofia que devia a seus pares, os primeiros ensaios de Bento tratem abertamente de motivos literários. Ora, o mais surpreendente nesta abertura filosófico-literária, como veremos, é que nosso Autor não precisou renegar a magra dieta especulativa que lhe fora servida pela filosofia universitária francesa para introduzir no elenco dos assuntos nobres a meditação sobre a natureza da literatura. Mas a esta plataforma seria preciso juntar uma combinação igualmente imprevisível de preferências literárias reforçadas pelas transformações extracurriculares da filosofia francesa.

Duas palavras sobre o epílogo desse roteiro. Muitos anos depois, à procura de algo que definisse o filósofo (por certo uspiano), Bento destacaria no modo de ser desajeitado do personagem uma certa "relação complicada com a linguagem". Mas então já esquecera aquele mal-estar de origem, substituindo-o por um teorema enunciado em benefício da corporação. Só os leigos olham inocentemente para as coisas,

enquanto ao espírito filosófico caberia o inexplicável privilégio de uma percepção literal da linguagem, a contra-pelo da visão instrumental corrente. A ser assim, onde se poderia reconhecer o registro retrospectivo de um desconforto real e culturalmente significativo, Bento de fato nos oferecia um elogio da filosofia. Mais adiante, aproveitando a deixa, Rubens Rodrigues Torres Filho extrairia daquela fórmula que repartia a humanidade entre simples usuários da linguagem e os que lutam com as palavras da tribo, pelejando por lhes dar um sentido mais puro, um argumento a mais em favor da convicção de que a incerta fala filosófica uspiana (pelo menos uma variante dela, muito cifrada e oblíqua) poderia encontrar seu lugar natural no igualmente movediço "dizer literário"[2]. Como queríamos demostrar? Ainda não. Nem se poderia dizer que tenha sido esta a meta perseguida por Bento Prado Jr. desde aquele começo tateante à procura de estilo e assunto. O que de fato se pode dizer é que foi o primeiro a recolher os elementos decisivos para a futura cristalização, no âmbito da cultura filosófica uspiana, de uma ideologia literária muito característica, da qual seria então peça chave a referida crença na co-naturalidade de filosofia e literatura.

Uma estréia na vida filosófico-literária

Bento não estreou com o tradicional livrinho de versos (embora fosse um bissexto razoavelmente assíduo), nem tomou o atalho equivocado da Faculdade de Direito, como faziam muitas vocações filosóficas na esperança de confundir a família. Foi direto ao ponto, mas pelo caminho enviesado da vida literária. Ao prestar exame vestibular na velha escola da Rua Maria Antonia já sabia o que queria. Por certo uma reforma do entendimento, porém meia-sola: a filosofia um tanto apagada mas sem embromação dos professores franceses, sem precisar todavia renunciar inteiramente ao vezo literário predominante na boêmia intelectual a que devia sua iniciação — Bento fora o benjamim de um círculo artístico-literário cuja base de operações, em meados dos anos 50, era a Biblioteca Municipal. Assim, nosso jovem Autor tomava com

[2] Cf. "Apresentação de *Filosofemas*", São Paulo, Massao Ohno, 1987. Antologia organizada por Célia Regina Cavalheiro.

naturalidade o caminho da tradição: como lembrado, em terra de verbo literário inflacionado não havia mesmo outra forma de expressão disponível na pesquisa da sensibilidade intelectual. Mas agora já não estava mais em jogo a descoberta e exploração da experiência nacional. Mesmo assim, tratava-se da invenção da vida do espírito. Para tanto, Bento foi compondo um pai de uma particular, onde figuravam lado a lado poetas e filósofos, reunidos sob o signo da negatividade, já que a intenção era radical — entre o espírito, que é negação e transcendência, e o mundo, cujo curso é sempre filistino, não poderia haver *juste milieu*. A formulação poderia não ser exatamente esta, mas àquela altura não havia nada que Bento não passasse pelo crivo sartriano, que de doutrina particular já passara à condição de senso comum adaptado para uso pessoal. Na ala dos pensadores Sartre ocupava portanto o lugar central, devidamente acompanhado pelos demais fenomenólogos e filósofos da existência. Quanto ao ramo literário daquela árvore de patronos desnecessário dizer que reinava Drummond, mas o da fase classicizante e sobretudo das "tentativas de explicação e de interpretação do estar-no-mundo", seguido de Fernando Pessoa e Rilke, aos quais logo se juntaria o Eliot dos *Quartetos*. Como é fácil de ver, de preferência poetas nos quais era forte a musa filosófica. Do lado da prosa de ficção, a mesma inclinação faria a ronda dos romances ditos existencialistas. Tudo isso alimentado por uma devoção nunca desmentida por Pascal, mas esta trazida de casa. As manifestações da mitologia particular encimada por tal panteão por mais que variassem apresentavam um inconfundível ar de família. A mesma negação do mundo, como recomendava Sartre, ou fome de absoluto, como só a boêmia transcendental sabia despertar, podia tanto aproximar o futuro uspiano dos cinamomos de Alphonsus Guimaraens, quanto nortear-lhe o juízo político pela Guerra Civil Espanhola, não o fato (que também o entediava) mas o mito refundido por Malraux, Hemingway e Rossif. A tônica recaía portanto sobre as sondagens em profundidade, sobre situações limite cujo desafogo envolvesse algum tipo de ascensão a uma esfera espiritual de problematização máxima. Nesta, a confirmação poderia vir tanto de um filosofema sobre alguma modalidade do mal-estar-no-mundo, como de um verso lavrado com a ciência sempre admirada dos parnasianos. Aliás admiração confessa até hoje, como a queda também declarada pela versalhada quilométrica de Vicente Celestino, Cândido das Neves, Catulo da Paixão Cearense, etc. — e isto uma década antes da

reviravolta esnobe dos tropicalistas. Note-se que era muito pequena a dose de artifício nesse *itinerarium mentis*. Na matriz como na filial existencialismo e boêmia andavam muito bem juntos, aliás com uma diferença a nosso favor: os parisienses, ao montar o cenário exigido pela nova sensibilidade, precisaram importar acessórios americanos, *jazz*, *film noir*, perplexidades do *deep south*, *whisky* consumido em escala industrial, etc.; quanto a nós, bastava entroncar na rica tradição local, onde havia para todos os gostos, da fronda abolicionista ao absinto simbolista. Bento não tardou a encontrar o filão que melhor lhe convinha e aí instalar o seu reduto, o "nicho do bicho alado", como escreveria mais tarde. Sua operação: converter o estado de poesia despertado pelo fervor noturno num equivalente estado de filosofia, e vice-versa. O resultado não deixava de ser singular. Em lugar do costumeiro barateamento dos gêneros e noções — principal arma da subversão boêmia contra o partido da ordem —, algo como uma liga mais apurada, puxando para a dicção elevada, de poemas e iluminações filosóficas. Esse o primeiro laboratório no qual Bento Prado Jr. começou a filosofar sobre literatura.

O experimento todavia não seria possível não fosse ele mesmo tributário de uma dupla evolução. Depois de um longo período de fidelidade documentária e sentimental, a literatura brasileira — quer dizer, nosso horizonte intelectual mais próximo — parecia enfim querer atingir as altas paragens do pensamento, como se referiu certa vez Manuel Bandeira à poesia de Drummond. Por seu turno, a filosofia na metrópole também mudava de registro, admitindo novos assuntos, entre eles a literatura. Um concurso de circunstâncias que vinha facilitar a vida de Bento Prado, unificando-lhe o paideuma numa galeria só.

Uma atitude filosófica da inteligência literária?

"Não existe uma obra, em toda a ficção nacional, em que possamos seguir uma linha de pensamento, nem muito menos a evolução de um corpo orgânico de idéias." Assim se queixava Mário de Andrade na "Elegia de Abril"[3]. Certo ou errado, o que gostaria mesmo de ver era

[3] Cf. *Aspectos da Literatura Brasileira*, São Paulo, Martins, s.d., p. 189.

algum escritor "romanceando sobre um núcleo de idéias organizadas em sistema". Esta aspiração vinha de longe, e não se poderia satisfazê-la sem contrariar uma tendência a que bem ou mal devíamos o funcionamento de um sistema literário no Brasil. Sabemos em que termos Antonio Candido apresentou a disposição de espírito que lhe definiu o destino. A incorporação da atividade literária ao esforço coletivo de construção nacional, na medida mesma em que delegava aos nossos escritores a tarefa de contribuir para o autoconhecimento de uma sociedade em formação, habituou-os a produzir para públicos naturalmente simpáticos porém restritos, e com a devida aprovação dos grupos dirigentes, do que resultou uma literatura acessível e dotada de enorme poder comunicativo. O exercício dessa vocação aplicada num meio acanhado acabou por rebaixar-lhes o horizonte, não permitindo que se formasse entre nós uma literatura verdadeiramente complexa[4]. Com o tempo esta falha constitutiva, o preço pago pela continuidade social do sistema das obras, converteu-se em franca obsessão, um sentimento a mais de inferioridade e outro foco de compensações equivocadas. Uma delas é responsável pela proliferação do falso escritor difícil, que antes do Modernismo se especializara na mera complicação verbal, e depois, na exibição de recursos técnicos a título de experimentação com a linguagem. Não era nesta panacéia que pensava Mário de Andrade, acabrunhado pelo fôlego curto do nosso pensamento literário. Dentre os temores que acompanharam a linha evolutiva da literatura nacional estava o de ficarmos para trás na divisão internacional dos assuntos, os pitorescos para a periferia, os substantivos para as literaturas centrais. Era a idéia fixa do universal, atuante na consagração em vida de Machado de Assis, o primeiro a dispensar ostensivamente o apoio da cor local, pois parecia evidente que a obrigação tácita de se deixar impregnar pela experiência imediata comprometia a sondagem em profundidade dos grandes temas universais. O desejo expresso por Mário de Andrade mostra como as coisas se complicavam na hora de especificar esse ponto de honra da consciência literária nacional.

Nossa literatura era rasa por formação. O que fazer? Dentre as providências estéticas cabíveis, Mário de Andrade foi bater justamente

[4] Cf. *Formação da Literatura Brasileira*, São Paulo, Martins, 1959, vol. I; id. "Introdução", *Literatura e Sociedade*, op. cit., cap. IV, 2.

numa porta que não abria para nada, atribuindo aquele estado de coisas à falta de uma atitude filosófica da inteligência brasileira. Conhecemos as razões dessa falha secular, o divórcio entre curiosidade intelectual e país real que nos diminuía as chances de reflexão. E não obstante Mário não hesita em confiar o reerguimento de nossa literatura a uma espécie de rearmamento filosófico dos espíritos. Mas no que consistia exatamente essa disposição redentora? Nem ele sabia ao certo, embora muito convencionalmente aludisse de passagem aos "problemas essenciais do ser". Ou melhor, embora o apelo direto à inspiração filosófica se prestasse à confusão, sabia muito bem o que não queria toda vez que voltava à baila a obrigação patriótica de dotar as letras nacionais da envergadura mundial de que careciam. Por exemplo, não queria mesmo saber era da "corrente Mania de Grandeza, universalista, psicofilosófica, profundista, valoreternista", que estava vendo tomar corpo em torno de Cornélio Pena, Lucio Cardoso e discípulos[5]. Veja-se então a força da tradição que nos formara: ao falso profundo dessa literatura que procurava dar o "sentidérrimo de tudo" — que aliás considerava, *et pour cause*, uma reação muito compreensível porém abusiva ao nosso "complexozinho" de inferioridade — Mário de Andrade voltava a contrapor a velha plataforma de fidelidade à desconjuntada matéria bruta do país, na qual se exprimia nossa índole "cafajeste", como gostava de dizer para melhor contrariar o grã-finismo da elevação espiritual. Esta alternativa tinha a seu favor a simpatia da modéstia esclarecida de quem sabe se pôr no seu lugar, mas não era uma solução, como se podia comprovar pelo desabafo de anos antes. Menos ainda a outra alternativa, como ficava demonstrado pelo fiasco dos supracitados valoreternistas.

Como ficamos? Ao que parece oscilando de um pólo a outro, entre a aspiração à literatura que não desmereça as exigências do pensamento e a sensação de que ela não condiz com o curso familiar do pequeno mundo local. Veja-se o caso de Drummond, para citar o autor mais próximo de nosso futuro filósofo da literatura. Ao mesmo tempo em que procurava ascender às ditas altas paragens da meditação poética acerca do estar-no-mundo, divertia-se às custas destas mesmas efusões da finitude pela simples menção do seu cenário, o Bar Vermelhinho por exemplo, onde devia ser bem barata a angústia que se conseguia puxar entre um chope e outro[6]. Mesma divisão no insuspeito Oswald de Andrade, que escarnecia da mais recente substituição de importações — antes mandávamos vir manteiga e presunto da Dinamarca, agora angústia —, mas não se privava de procurar inspiração na mais arrevesada filosofia do tempo, está visto que pelo simples prazer nada especulativo de quebrar a castanha na boca dos confrades[7]. Mas aqui a operação era mais nuançada: o motivo existencialista, desmoralizado pelo nivelamento com os demais artigos de importação, não era propriamente reabilitado logo adiante, ao ver sua função cognitiva alegremente confiscada. Não é que nossos escritores fossem dois, a um tempo homens do mundo e filhos da terra. Simplesmente a boa lógica da formalização literária ordenava-lhes desmentir um pólo pelo outro, alternadamente. Quem sabe não estaria neste vezo da ironia de mão dupla o germe da reforma filosófica do espírito preconizada por Mário de Andrade? Por um momento, o equilíbrio entre universal e particular em que baseáramos nossa causa parecia girar em falso. Ou melhor, reconheçamos agora que a nota falsa provinha justamente da aspiração filosófica: como dar-lhe satisfação, se este suposto penhor de envergadura era ele mesmo um corpo estranho na formação de nosso sistema cultural? O desencontro não poderia ser maior. A menos que se passasse a entender por "filosofia" uma atitude da inteligência ainda por definir, à margem dos quadros tradicionais do gênero. Por exemplo, por que não reconhecê-la em ato no veio satírico da desmoralização mútua dos pólos em confronto? Posso apenas mencionar de passagem que vai neste rumo a universalidade bem lastreada localmente do Machado de Roberto Schwarz. Neste caso, o vezo filosófico do sentimento literário do mundo poderia tanto sobressair no agenciamento do *persiflage* que acabamos de evocar, onde nenhum dos dois momentos escapa ileso, quanto no modo pelo qual o raciocínio literário responde, por meios próprios, à complexidade da hora presente, cujo raio

---

[5] Cf. *Cartas a um Jovem Escritor* (de Mário de Andrade a Fernando Sabino), Rio de Janeiro, Record, 1981, carta de 2-11-1944.

[6] Cf. Carlos Drummond de Andrade, "Personagem", "Passeios na Ilha", *Obra Completa*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1977, p. 733-735; ver ainda John Gledson, *Poesia e Poética de Carlos Drummond de Andrade*, São Paulo, Duas Cidades, 1981, p. 254-255.

[7] Cf. Antonio Candido, "Digressão Sentimental sobre Oswald de Andrade", *Vários Escritos*, São Paulo, Duas Cidades, 1970.

de ação de resto depende de motivos extraliterários. Se isto é fato, a "filosofia" de que tanto carece a intervenção literária mais exigente bem poderia ser este investimento poético da inteligência (da complicação objetiva da atualidade).

Inútil dizer que o movimento literário não tomou esse rumo, o caminho da mediação e conseqüente redefinição dos termos em constelação. Cedo ou tarde, acabou se apresentando um limiar em que se deu a passagem imediata à reflexão de alto bordo na esfera superior do universal. Juntamente com o Drummond pós-modernista, Guimarães Rosa e Clarice Lispector, além de propiciar o tão esperado desrecalque universalista, nos desembaraçando de vez da ganga localista, ofereceriam a matéria-prima de que carecia a filosofia da literatura para levantar vôo, amparada de preferência na prata da casa, que finalmente alcançara também a densidade das questões essenciais. Para o nosso futuro filósofo era ainda necessário que se completasse a reforma da outra metade, para que então pudesse recolher numa síntese superior a coleção destas evidências equivocadamente imediatas.

Professores e escritores

Refiro-me ao sucedido à filosofia francesa — para não nos afastarmos do horizonte mais próximo de nosso Autor — um pouco antes, um pouco depois da última guerra. No centro o fenômeno Sartre, a quem se deve a proeza inédita de ter unificado na pessoa de um só autor os campos rivais dos "herdeiros" e dos "bolsistas", como se designava na França dividida pelo *affaire* Dreyfus o antagonismo ideológico entre escritores — bafejados pela graça aristocrática da criação — e professores, pequenos burgueses apagados e esforçados, devotos do ideário carcomido da Terceira República, seres de imaginação modesta e disciplina mental miúda, etc.[8]. É verdade que um professor como Bergson (o prêmio Nobel não anulava o estigma) redimia em larga medida a corporação, mas não o suficiente para arranhar a ascendência do homem de letras no país, como registrara muito a contragosto no século anterior o conservador-liberal Tocqueville, num capítulo famoso do *Antigo Regime e a Revolução*. Na França, como em nenhuma outra cultura moderna, o imperialismo do verbo perdurava sem contraste, para muitos (geralmente modernizadores de simpatia anglo-saxônica) sintoma de uma sociedade bloqueada. Seja como for, era esta a forma obrigatória do "espírito" e por isso mesmo apanágio exclusivo dos "herdeiros", reconhecimento de sua supremacia na derrota, pois afinal triunfara a República dos Professores. A vitória coubera ao espírito ossificado de um Brunschvicg, além de confirmar a primazia acadêmica da filosofia, outra singularidade da cultura universitária francesa. Sartre pertencia à elite do campo adverso, era *normalien* e *agregé* de filosofia, mesmo assim não escondia sua aversão pela carreira que lhe estava reservada. A solução viria com a entronização filosófica da boa forma, uma espécie de mandamento ditado pela compulsão letrada local — sob o risco de descontentar os dois campos em confronto —, o projeto de "*n'exprimer les idées que dans une forme belle*". Sabemos no entanto que o Sartre escritor (como deveria ocorrer cedo ou tarde com um leitor de Céline) romperia ato contínuo com um tal programa de boas maneiras literárias: tudo, para um *homme de goût*. Numa palavra, a nova prosa híbrida sartriana seria tudo menos *artiste*, embora estivesse empenhada em fazer justiça ao momento expressivo da enunciação conceitual — "*écrire la vie d'une théorie comme on écrit celle d'une passion*", pediria certa vez Valéry[9].

Mas a idéia nova porém altamente arriscada de exprimir sob forma literária sentimentos metafísicos (e vice-versa) não lhe ocorreria se a cultura filosófica do momento não tivesse girado em torno do seu eixo. (Deixo de lado a mutação concomitante da literatura francesa de entre-guerras.) O fato é que *La Nausée* (anterior à guerra, à experiência crucial da Resistência e a doutrina correlata do *engajement*, da qual nosso jovem filósofo nem queria ouvir falar, isto é, de nada que parecesse ferir a autonomia das obras) trouxera a metafísica para os cafés, nas palavras de um contemporâneo. Mas é preciso lembrar em seguida que por metafísica já não se entendia mais a mesma coisa patrocinada pela "filosofia digestiva" (teoria do conhecimento) praticada pelo neo-kantismo dominante na universidade francesa: nem um sistema terminal

[8] Cf. Anna Boschetti, *Sartre et "Les Temps Modernes"*, Paris, Minuit, 1985, cap. I.

[9] Cf. *apud* Geneviève Idt, *La Nausée-Sartre*, Paris, Hatien, 1971, p. 7.

de conhecimentos, muito menos um conjunto de idéias últimas e indecidíveis, desativadas pela índole positivista daquela mesma filosofia universitária. Deixando de ser doutrina, também mudava de gênero: o que se reabilitava era o *metafísico* no qual se exprimia a conexão viva com o mundo. O céu das idéias podia estar vazio, mas o mundo desencantado dos sociólogos modernistas continuava no entanto carregado de sentido; não era fato que a experiência recuara e a aura das coisas se eclipsara, como o demonstrava esta redescoberta da vida em estado bruto sob o nome de experiência direta do metafísico. No universo da mais cerrada rede de mediações, inaugurava-se o reino do imediato, o da *experiência vivida*. A filosofia que buscasse no *vécu* a sua causa, dispondo-se a *descrever* (ao invés de encadear conceitos, como fazem os professores) a irradiação impura da consciência no mundo, teria livre trânsito por entre as mais variadas modalidades de investimento daquele mesmo "vivido" recém-descoberto, do cinema ao romance. Sabe-se que foi este o caso da aclimatação francesa da Fenomenologia alemã, que de pacata disciplina universitária, último sobressalto da filosofia transcendental, converteu-se em fiadora da invenção vanguardista do "concreto", outro nome de época para a vida imediata carregada de sentido (que podia aliás incluir o drama correlato do não-sentido). Tudo se resumiria então ao modo de desentranhá-lo e expô-lo: imagem, discurso, ato, descarga emotiva, etc. A filosofia em nova chave não seria mais do que um gênero de explicitação deste sentido vivido e sedimentado ao longo de uma existência. Sendo portanto uma forma de dar a palavra à experiência de nosso contacto com o mundo, perdia o privilégio da clareza e da distinção na medida em que acedia a um outro, por certo mais "autêntico", o da perplexidade, partilhado por uma literatura que cultivava a ambigüidade como cifra do vivido. A rigor, filosofia e literatura podiam ser tomadas como expressões narrativas da mesma aventura da consciência no mundo das significações práticas. Embora distintas, nenhum privilégio na exploração de um mundo comum. Como a obra sartriana de dois gumes vinha demonstrando, cada forma expressiva encontrava na outra o lastro comprobatório de que precisava. Uma mesma técnica descritiva podia então varrer o campo do vivido sem distinções, do mais apagado *fait divers* ao mais elevado dilema da existência coletiva, que era sempre uma aposta na manifestação de um sentido virtual. Filosofar sobre a literatura era em suma aludir a esse *continuum* da experiência, mais a reversibilidade das formas que o exprimiam.

Este quadro iniciático não estaria completo sem uma breve menção do fervor rilkeano do nosso futuro filósofo. Inútil lembrar que as *Elegias de Duíno* e os *Sonetos* não seriam lidos com a mesma unção sem a caução do segundo Heidegger. Desta fase sabia-se muito pouco, quase nada, salvo alguns retalhos da *Carta sobre o Humanismo* e o destino elevado que aí era reservado à linguagem, nada menos que a morada do Ser. Pouco sabíamos porém das razões da reviravolta que, entre outras coisas, levara o filósofo a cancelar o discurso argumentativo da tradição, ao mesmo tempo em que sugeria um parentesco habilmente hermético com a fala originária de alguns *poetas da poesia*. Era de se presumir que esta preferência, pelos que supostamente tinham como tema único a essência da poesia, repercutisse a deriva sentimental da fala filosófica voltada sobre si mesma. Seja como for, o que devia mesmo seduzir a dupla personalidade de nosso Autor era o jogo constante do qual se tinha alguma notícia, entre o poeta e o pensador, ora idênticos, ora diferentes, porém sempre convergentes no momento supremo de dizer o Mesmo. Só que a poesia de pensamento não tinha lugar na literatura. Para Heidegger "literatura" (algo miseravelmente ôntico) cheira a enxofre, é coisa de intelectual, um tipo raciocinante e geralmente do contra, quando ao contrário o que importa é a irrupção do "poético" no dizer original, etc., indiferente à localização histórica do nome próprio encarregado de rememorar tal acontecimento, e assim por diante. Tudo isso ainda era muito nebuloso, mas não deixava de render grande conforto incluir Guimarães e Clarice Lispector neste círculo ontológico da "palavra pensante", como diria nosso Autor anos depois.

A rotina e a quimera

Volto a lembrar que essa renovação do gosto filosófico francês se deu à margem e revelia da respectiva tradição universitária, de cujos métodos e técnicas descendíamos, como logo verificaria o jovem sartriano encharcado de literatura. Vista no seu núcleo mais duro e persistente, tratava-se de uma mistura, herdada do século anterior, de neokantismo e positivismo, que evidentemente proibia a comunicação de

gêneros que nosso Autor encontrara não só nos livros de Sartre mas igualmente — e para um coração brasileiro isto era tudo — nas tentativas de um Drummond de "exploração e interpretação do estar-no-mundo". Não custa insistir que uma tradição assim impermeável às flutuações da sensibilidade intelectual, sob inúmeros aspectos um entrave à vida do espírito, nos foi entretanto favorável durante o longo período inicial de acumulação. A rotina, cuja inércia era indispensável num meio amorfo como o nosso, servia de escudo involuntário contra os estragos ocasionados pela intermitência do influxo externo, à mercê do qual nos deixava a situação de dependência. De qualquer modo uma ducha fria para as ambições lítero-especulativas do futuro filósofo, informado de que filosofia era matéria de ensino especializado, dotado de repertório técnico próprio para cujo domínio se recomendava a leitura isenta dos clássicos, assunto portanto sem continuidade com as finalidades prático-poéticas da vida. A não ser assim resvalaríamos na mera edificação opinativa. Isto não era tudo. Por certo não estavam vedadas as escolhas doutrinárias, mas o segundo plano a que estavam condenadas reforçava a disciplina mental de base, a única que verdadeiramente interessava. Mesmo assim era flagrante a má vontade que cercava toda referência à Fenomenologia, hostilidade estimulada sobretudo nas aulas de epistemologia do Prof. Gilles-Gaston Granger, logo reunidas num dos clássicos do Departamento[10]. Nelas ficávamos sabendo que a epistemologia precisa de uma filosofia do conceito e não de uma filosofia da consciência, deixando assim a ver navios Husserl e Merleau-Ponty, para não falar no *démi-philosophe* Sartre. Aprendíamos em conseqüência a desconfiar das significações vividas e a recusar por princípio a suposta continuidade entre percepção e conhecimento científico — distinção graças à qual Althusser armaria sua máquina de leitura, seja dito de passagem para lembrar o quanto de fato pesavam pouco as preferências individuais quando defrontavam a corrente principal da filosofia universitária francesa. Nestas condições adversas para os amigos do "vivido", ficava fora de combate o sentimento da primeira hora de formação da personalidade intelectual de Bento Prado Jr., que lhe dizia, na língua da fenomenologia (a única que conhecia), que convergem expressão literária e discurso filosófico, em cuja voz também se exprime

[10] G.-G. Granger, *Pensée Formelle et Sciences de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

o sentido das relações percebidas ao rés da experiência, na tarefa comum de mostrar como a consciência "*s'échappe dans le monde*". Mas não a certeza anterior, a razão bem brasileira de uma vocação, de que filosofia e literatura tinham encontro marcado nas altas paragens do pensamento.

Enquanto uma fórmula alternativa não se apresentava, nosso jovem professor ia levando vida dupla. Durante o expediente, muita explicação de texto segundo o último capítulo da escola francesa de história da filosofia, o capítulo "estrutural" inaugurado por Gueroult e Goldschmidt; já na hora difícil de cuidar da Tese, durante um certo tempo ainda falou mais alto o antigo gosto, que o estava levando, depois de pensar em escrever sobre erotismo e política na ficção de Malraux, para uma espécie de marxismo transcendental, empurrado por certo pela publicação recente da *Crítica da Razão Dialética*, de que imaginava então apresentar uma primeira amostra estudando a antropologia de Feuerbach. Decidiu-se enfim por uma solução de compromisso: no campo neutro do bergsonismo, uma crítica das filosofias da consciência, porém, sob o patrocínio do último Merleau-Ponty. Finalmente, encerrado o horário comercial, voltava a abrir o capítulo predileto das correspondências entre filosofia e literatura mas agora órfão de apoio metodológico por assim dizer profissional.

Valéry quand les mots lui manquent

Este não demorou muito a chegar, e curiosamente foi servido desta vez com a prata da casa. É bem possível que Bento Prado tenha recebido uma primeira mão ainda no ano de 1964, quando concluía sua tese. Não por acaso Gérard Lebrun (em São Paulo desde 1960) lhe dedicaria naquele mesmo ano um de seus inúmeros ensaios "brasileiros" (em sua maioria até hoje inéditos), "Valéry quand les mots lui manquent".

Tratava-se no fundo de um bem calculado elogio *in extremis* da filosofia, mas com argumentos predestinados a comover uma vocação que precisava da literatura para se firmar. A deixa para o elogio em questão encontrara nas ficções armadas por Valéry a propósito da figura histórica de Leonardo da Vinci, mais particularmente as que giravam em torno de uma inteligência artística em ato, pretexto para uma di-

gressão acerca da dimensão própria do raciocínio filosófico. Segundo Valéry, não atinaríamos com a sua verdadeira índole enquanto nos deixássemos levar por uma espécie de platonismo lingüístico, a crença na substância por detrás do substantivo. A experiência literária lhe dizia entretanto que a significação de um vocábulo não era nem absoluta, nem isolável, e mais, que a ilusão do filósofo quanto à objetividade sem resto da transcrição discursiva do saber se devia à evidência apenas prática e parcial do caráter preponderantemente instrumental da linguagem. Quem se restringe a este uso prosaico das palavras está legitimamente convencido de apanhar na sua rede as coisas elas mesmas. Não é este o caso da filosofia, antes de tudo uma obra escrita, cuja prosa não adere à fala cotidiana pregada nas coisas e tão pouco produz efeitos reais como a manipulação científica do mundo, operação que no limite dispensa o concurso apenas convencional das explicações verbais. E assim por diante, até a conclusão de que a filosofia é apenas uma produção verbal que se engana a respeito de sua verdadeira natureza, induzida em erro pela generalidade das fórmulas que utiliza, exteriormente inverificáveis.

Este o horizonte nominalista sob o qual evoluirá o argumento de Lebrun. No centro deste último a descoberta, inédita para um professor francês, de que o esteta da poesia pura e o neo-positivista de inspiração wittgensteiniana coincidem na mesma convicção de que a filosofia não é uma sonda lançada no mundo à cata de "verdades", mas um arranjo sistemático de pseudo-proposições. Ou melhor, Valéry ao recusar à filosofia o privilégio de um conhecimento discursivo original, encarando-a em conseqüência como um gênero literário particular, parecia oferecer uma saída à aporia em que o dito neo-positivismo metia a especulação filosófica tradicional — bastava abdicar de sua condição usurpada de teoria, sem dúvida por um preço muito alto, o da irrelevância cognitiva do discurso literário. (Na verdade, Valéry apenas consagrava, estetizando-a, uma espécie de divisão do trabalho imaginada pelo neo-positivismo, que nisto reiterava o regime moderno da compartimentação intelectual, como todas as fragmentações sociais menos um passo adiante do que uma mutilação: do lado do conhecimento comprovável, a análise lógica da linguagem, uma operação funcional e não uma doutrina; do outro lado, nada a ser sacrificado e muito menos esclarecido, a terra de ninguém das atitudes emotivas diante da vida, que é o modo elementar pelo qual um positivista entende a arte, na qual passa então a reconhe-

cer a verdadeira identidade dos sistemas filosóficos do passado. No que Valéry estava de acordo: fora dos limites operacionais da linguagem, de fato tudo o mais era literatura, mas desde que por literatura se entendesse uma linguagem de segundo grau, uma "arte de abusar da ressonância das palavras" desprovida de qualquer ambição comunicacional). Nesta concepção da literatura como um mutismo incontornável, uma linguagem se enrolando em torno do vazio, Lebrun o acompanharia sem ressalvas (formulações drásticas que a rigor não correspondem à obra efetiva do poeta), mas se deteria ante o desfecho que empurrava a filosofia para a lado da "poesia pura". Não é verdade — concluía — que não se possa falar das palavras sem renunciar à dimensão semântica do discurso, como o prova o próprio poder de *reflexão* da linguagem (o que o primeiro Wittgenstein proibia, embora o praticasse na forma expeditiva do paradoxo), do qual a finada consciência fora apenas uma aproximação desajeitada. Com isso ficava assegurada pelo menos uma condição sob a qual um discurso não está condenado ao vazio só porque deixou de ser uma representação conforme da realidade. (Alguns anos depois, Lebrun leria Kant nesta chave reflexiva e não-teórica, esclarecendo de vez as origens históricas do estilo uspiano). Ficava assegurada também a autonomia da filosofia enquanto disciplina original — como se esperava de um professor francês em missão. Permanecia de pé no entanto a tentação literária, e Bento tomaria a devida nota.

Não eram poucos os sinais dos tempos naquele escrito que podemos supor de transição. Em primeiro lugar, duas ou três alusões deixavam claro que a Fenomenologia (um psicologismo entre outros) era coisa do passado. Junto com a "consciência", o sentido de que ela era a fonte também evaporava, mas agora a golpes de lingüística saussuriana — pois tão pouco quanto a poesia pura de Valéry, um sistema diacrítico de sinais o tolera, a não ser como resíduo ocasional. E com ele também se iam os demais temas do repertório histórico — transcendental, "alienação", "práxis", "sujeito", "desenvolvimento", "tomada de consciência", etc., como se quiser, palavras geradoras de pseudo-sentenças, (má) literatura ou borra metafísica. É curioso notar que esta marcha batida da *Aufklärung* não só estava ao lado da poesia pura (igualmente implacável com as "signicações vividas"), como poupava em sua autonomia a filosofia universitária.

Quanto à literatura, não era a primeira vez que Lebrun a trazia para o âmbito do comentário filosófico, gênero aliás ainda indeciso,

embora inteiramente circunscrito pela dissertação francesa. Ao mesmo tempo em que recusava a conversão literária da filosofia sugerida por Valéry, também dava a entender que a verdade da literatura não era algo que dependesse da reinterpretação filosófica para transparecer. Assim, pouco tempo antes dedicara outros dois ensaios "brasileiros" (ainda inéditos) ao estudo de Lautréamont e Jean Genet. Inútil precisar que a ótica do segundo era anti-sartriana: o ponto nevrálgico não estava mais no imaginário de uma mitologia privada, mas na abolição desse universo ainda representativo por efeito de uma empresa deliberada de destruição da linguagem das pessoas "normais", fazendo-a então gravitar na órbita não denotativa da "literatura". Mesma conclusão quanto à poesia absolutamente não-imitativa de Lautréamont, e aqui a polêmica era com a interpretação figurativa dos surrealistas, poesia abstrata portanto, "onde o mundo representado, no momento mesmo que parece brilhar com um estranho fulgor, na realidade se suprime na linguagem". O arremate é quase um teorema de época. Mallarmé, sem dúvida, que estava voltando a circular com o estruturalismo. Mas sobretudo Foucault (que ainda não era Foucault, de quem Lebrun fora aluno e no ano seguinte traria a São Paulo) que em 1963 publicara um pequeno livro sobre Raymond Roussel e estava ressuscitando Maurice Blanchot[11], Deste último vinha decerto o Mallarmé inventor do "espaço literário", em cujo silêncio ressoa uma palavra ausente, como escrevera Lebrun comentando Valéry[12]. É possível que do *Roussel* de Foucault tenha vindo o sentimento polêmico do vínculo entre linguagem segunda, voltada sobre si mesma, e a provocação do "nada a dizer" que caracterizaria então a entrada em literatura: somente os amigos da "vivência" ainda imaginavam que se escreve porque se tem algo a dizer, por certo não uma significação pura diante de nós esperando em silêncio ser proferida, mas mesmo assim um excesso do vivido sobre aquilo que já foi dito.

Embora discretos, sinais inequívocos da Ideologia Francesa que madrugava. Está claro que sabíamos do estruturalismo, a primeira figura dela, mais austera, universitária, alardeando rigor científico. Afinal

[11] Michel Foucault, *Raymond Roussel,* Paris, Gallimard, 1963; id., "La Pensée du Dehors", *Critique,* nº 229, Paris, 1962.

[12] Maurice Blanchot, *L'Espace Littéraire,* Paris, Gallimard, 1955.

fazia algum tempo que acompanhávamos a polêmica que opunha Lévi-Strauss às ilusões (sartrianas) da consciência e seus correlatos. Mas até onde sei ainda não se introduzira em nenhuma de nossas "dissertações" — e repito que o escrito de Lebrun era um modelo do gênero, inimitável, mas era. E o que nele parecia *boutade* (e evidente extrapolação: Valéry podia ser tudo menos um escritor que flertasse com o vanguardismo) logo veríamos que estava no coração de uma constelação de idéias francesas, onde uma certa concepção da literatura despontava como um absoluto[13].

O viés estético da historiografia estrutural

O que Bento Prado teria retido daquele escrito que lhe fora dedicado, imagino que com pleno conhecimento de causa? Não custa conjecturar. Caso tivesse relido Valéry, não lhe escaparia a atmosfera familiar de algumas observações.

Veja-se, por exemplo, o modo pelo qual o poeta cogitava depurar o discurso filosófico[14]. A certa altura relembra que na origem da obra de arte sempre esteve um objeto de culto, cuja beleza desponta e vai se intensificando à medida que o progresso do espírito crítico despoja-o de seus poderes imaginários, substituindo-os pela faculdade de atrair o olhar desinteressado, momento em que o valor de culto se apaga para dar lugar a uma obra que se tornou livre e subsistente por si mesma. Pois este mesmo processo de racionalização que culmina na obra de arte autônoma, Valéry gostaria de vê-lo reproduzir-se na escala dos sistemas filosóficos, cujas noções básicas (causa, substância, etc.) compa-

[13] Lembro de passagem que alguns anos mais tarde (1972) aquelas mesmas observações de Valéry acerca da natureza literária das obras filosóficas foram reaproveitadas por Derrida (cf. "Qual Quelle – As fontes de Valéry", *Marges de la Philosophie,* Paris, Minuit), evidentemente sem a verve argumentativa de Lebrun, cujo sexto sentido de homem do *métier* lhe recomendava desde aquela primeira hora resistir à conversão da filosofia em "*écriture*". Quanto à "desconstrução", está claro que eliminaria qualquer referência ao argumento "ilustrado" de Valéry, bem como à sua meditação sobre as condições antinômicas da autonomia da obra de arte moderna.

[14] Cf. Paul Valéry, *Oeuvres,* Paris, Gallimard, Pléiade, 1965, vol. I, p. 1248-1250.

ra então com fetiches, obviamente idolatrados pelos filósofos, a seu ver artistas que não só se ignoram como tampouco querem saber do fato. Quando enfim chegaria à maturidade o olho crítico que poria fim ao primitivismo dessas hipóstases, livrando o pensamento filosófico da ilusão de estar transcrevendo na linguagem um saber objetivo? Notava ainda que o mesmo processo de racionalização também era responsável, noutro registro, pela formalização da matemática, aliviando-a do lastro intuicionista. Em suma, Valéry desejava para a filosofia uma autonomia cujo modelo era o da arte completamente depurada e cujo desfecho seria algo análogo à assim chamada (por ele mesmo) poesia pura. Sob este prisma nada impediria de ver a filosofia, assim desfetichizada, como uma "composição de idéias e de construções abstratas sem ilusões" (objetivistas). Eliminadas da arquitetura de um sistema aquelas palavras sobrecarregadas de um sentido improvável, permaneceria a seu ver o essencial, "o gosto de suas harmonias intrínsecas". Sirva de contraprova nosso modo de ler os filósofos do passado, continuava: ninguém mais os lê doutrinariamente, mas na esperança de encontrar naqueles sistemas o simples prazer de um exercício superior do espírito, com o sentimento aguçado do jogo. Obras-primas de uma disciplina inverificável portanto, ilegíveis se não fosse essa convenção, que aceitamos pelo gosto de um prazer severo, etc. Em suma, o que resta das espantosas construções de Platão e Espinosa se lhes recusarmos as doutrinas? Absolutamente nada, ou melhor, apenas obras de arte — completando-se o ciclo dessublimador da racionalização, marcha iluminista que Valéry entende não obstante como o roteiro cumprido no rumo da dimensão estética em sua mais irrestrita autonomia, de sorte que o lugar natural da arte pura é o mundo inteiramente desencantado, e lugar também da paulatina estetização dessas produções verbais que a tradição denominava filosofia.

Ora, profissionalmente impregnado pelos escritos metodológicos de Martial Gueroult e Victor Goldschmidt, Bento não reconheceria um pouco dessa tentação estetizante na redução do essencial das filosofias a uma certa "estrutura"? A suspensão do juízo, atitude anti-dogmática e esclarecida em que culminava o ato de reconstituição historiográfica de um sistema, não equivalia à anulação do fetiche doutrinário imaginado por Valéry em função dos limites práticos da linguagem denotativa? E de fato, Bento deve ter lembrado que pelo menos por um momento o austero Gueroult viu-se na contigência de

encarar a hipótese estética: se o valor que funda a indestrutibilidade das filosofias ao longo da história independe da verdade de juízo à qual cada uma delas aspira, por que não identificá-las de vez a obras de arte, à realidade original e auto-suficiente que elas promovem? Hipótese obviamente descartada apenas formulada: impossível ignorar a intenção teórica dos sistemas, a prevalência da dimensão lógica sobre o meramente arquitetônico, que sem dúvida existe mas cuja harmonia não é perseguida independentemente de sua contribuição para o valor de verdade do conjunto etc.[15]. Mesmo assim subsistia intocado o dogma moderno da autonomia, cuja circunstância histórica de origem ainda mal entrevíamos — apenas interessava a salvaguarda de uma disciplina na sua inteireza, ainda que não fosse possível atribuir-lhe sem paradoxo verdade e objeto próprios, uma disciplina por assim dizer especializada nos seus próprios métodos de validação, de certo modo voltada para si mesma, sem doutrina positiva a propagar e cuja lógica de engendramento não tem contas a prestar ao que vem de fora. Esse o regime franco-uspiano do discurso filosófico.

O que dizia Lebrun? Isto mesmo, que a filosofia existe mas não ensina verdades (como de resto queria seu compatriota e colega uspiano, G.-G. Granger), que não é "teoria", não está amarrada a nenhum referente e mesmo assim, não informando sobre nada, não é vazia de sentido — e que tudo isso não obstante não é redutível à "escritura" absolutamente intransitiva da literatura, à pura ressonância dos signos, etc. Vimos também Lebrun suspender esse sentido um tanto rarefeito a uma "reflexão" da linguagem sobre ela mesma (os detalhes viriam apenas em 1971, quando publicaria sua tese sobre Kant). O termo de comparação novo estava naquela apresentação da literatura como uma espécie de absoluto. Vedada no entanto a assimilação (a bem da profissão), onde ancorar aquele inapreensível sentido filosófico, que não era nada sem ser coisa nenhuma? De um ponto de vista metodológico as coisas estavam nesse pé, mas a experiência local parecia se encarregar de laminar ainda mais aquela etérea antena filosófica, que não sabíamos bem no que estava sintonizada. Éramos sobretudo uma pequena sociedade de leitores de filosofia, e quem lê não costuma encontrar obstá-

[15] Cf. Martial Gueroult, "La Légitimité de l'Histoire de la Philosophie", *Philosophie de l'Historie de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1956, p. 65-66.

culos. Um filósofo europeu (pelo menos o dos tempos clássicos), por mais que se engane e extravie, não fala de costas para a realidade, ou ainda, já que a palavra realidade é forte demais, não ignora a origem extrafilosófica dos seus problemas, por mais remota que seja. Não era bem assim o nosso caso: o artifício de método, que consiste em expor no vácuo a anatomia de um sistema, aqui não era um experimento, e muito mais tarde ideologia, como na Europa, mas experiência diária num ambiente onde a curiosidade filosófica estava à procura de assunto. Enquanto este não vinha, o discurso filosófico que líamos e comentávamos ia se desenrolando por conta própria, sem nada que o confrontasse e medisse. Bastava portanto seguir nossa inclinação natural para a autarquia compensatória para nos entregarmos à ilusão da autonomia absoluta, cifra de uma experiência intelectual singular, aliás a única de que dispúnhamos.

Como deixar de projetá-la no campo simétrico da literatura? Certamente demarcávamos os terrenos contíguos como exigia Lebrun, mas o fato é que o núcleo estetizante de nossa sensibilidade filosófica exigia uma espécie de satisfação sem aporias, o que finalmente encontraríamos na Ideologia Francesa da Literatura. Lebrun dera o primeiro sinal. No ano seguinte ela se apresentava por extenso na pessoa de Michel Foucault.

O absoluto literário segundo Michel Foucault

Com a publicação em 1966 de *Les Mots et les Choses*[16], Bento pôde enfim confirmar o que apenas pressentira no ano anterior, quando Foucault, em visita a São Paulo, apresentara alguns capítulos do livro que estava terminando: que o eixo daquele Manifesto anti-humanista também passava por uma redefinição da literatura, suficientemente enfática e familiar para firmar de vez a futura filosofia franco-uspiana da literatura. E de fato, juntamente com a demolição do ideário histórico-transcendental do período anterior, arrematando alguns anos de crítica estruturalista do Sujeito e seus correlatos, descartado como lixo metafísico herdado do progressismo oitocentista, o livro encerrava,

[16] Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1966.

nos seus momentos de apogeu retórico, várias teses inapeláveis sobre a origem e a natureza da literatura[17]. Por maior que fosse a ruptura, perdurava a tradição inaugurada por Sartre e pela fenomenologia francesa, ao ampliar o leque habitual dos assuntos reputados filosóficos: era difícil imaginar a entrada em cena de uma nova corrente sem opinião própria sobre a suposta essência do fato literário. Foucault evidentemente repercutia o programa da Nouvelle Critique, mas antes de tudo estava dando satisfação ao que se esperava de um filósofo francês contemporâneo, mesmo um anti-Sartre estava obrigado a responder à pergunta: *qu'est-ce que la littérature?* O que efetivamente fez, apresentando a literatura como o assunto por excelência da meditação filosófica, a matéria viva do pensamento, este último por assim dizer grafado com maiúscula heideggeriana. Aliás não é muito difícil perceber que a literatura preconizada por Foucault como tarefa do pensamento está mais próxima do famigerado dizer poético heideggeriano, graças ao qual a "linguagem acontece como linguagem em sua própria essência", do que do objeto profano da ciência estrutural do significante. Não que a ontologia foucaultiana da literatura fosse menos formal que a crítica inspirada na referida ciência das funções mais gerais da linguagem (abstratamente indiferentes à singularidade histórica das obras), pelo contrário, ela estava centrada numa espécie de celebração extática de um inespecífico ato de escrever (ou melhor, de inscrever): a simples deposição silenciosa e hesitante de uma palavra na brancura mallarmaica de um papel, rito sem destino ou testemunha, é o quanto basta para manifestar a essência da literatura.

À instauração propiciada por este gesto absoluto devia-se a ressurreição do ser bruto da linguagem, cuja "existência escarpada" voltava então a brilhar nos limites da cultura ocidental, quem sabe reunindo as condições para um salto decisivo na direção de uma nova forma de pensar. Uma curiosa promessa de redenção que aparentemente não constava da tábula rasa alardeada pela atividade estruturalista em curso. É verdade que Foucault anunciava esse rejuvenescimento em termos paroxísticos — a linguagem recuperaria sua liberdade numa região informe, muda, desprovida de significação, etc. —, na melhor tradição

[17] Cf. John Rajchman, *Foucault – A Liberdade da Filosofia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1987, cap. 1.

profética da crispação vanguardista. (Àquela altura de vanguardas exauridas, mais uma reminiscência retórica, um frisson de segunda mão.) A literatura, mesmo apresentada nos termos negativos de uma depuração sacrificial, vinha compensar uma perda, reparar um esquecimento. O retorno que seu renascimento recente anunciava — o retorno da linguagem que volta a cintilar com o brilho originário de seu ser, etc. etc... — por assim dizer reequilibrava a experiência (dos modernos, devemos supor) reabrindo o caminho para uma fonte que apesar de tudo não secara (curiosa vanguarda, empenhada na restauração da aura, do arcano da autenticidade, etc. ainda que pela via negativa da transgressão). Mais exatamente — única circunstância histórica referida nestas teses sem tempo, salvo o *pathos* muito característico e datado —, a entrada em cena da literatura vem apresentada como uma compensação ao nivelamento da linguagem operado pelo saber filológico oitocentista, objetivação contrabalançada por uma espécie de recrudescimento do enigma.

Note-se que o contraponto estabelecido por Foucault se restringe ao plano exclusivo da dimensão epistêmica e sua contestação anti-cognitiva. Ao objeto devassado pela filologia responde um enigma do *intérieur*, ou em chave ontológica, um apelo ao "ser selvagem e imperioso das palavras". Da parte de um doutrinário de Mallarmé (inútil assinalar desde o início), a quem faz remontar o essencial dessa invenção compensatória da literatura, não deixa de ser intrigante (para dizer o menos) a omissão da principal alegação do poeta, a comparação da palavra à moeda que se desgasta passando de mão em mão, de sorte que a restituição do sentido mais puro às palavras da tribo também traduziria um esforço na contra-mão da nova ordem social; ou melhor, a negligência é até compreensível demais: caso puxasse pelo conflito registrado por aquela tirada que o comércio crítico também desvalorizou, seria obrigado a cancelar a "intransitividade radical" que gostaria de atribuir ao ato puro de escrever, inteiramente voltado para o enigma do seu nascimento. Confinando entretanto o processo moderno de racionalização a uma única dimensão, viu-se na contingência de oscilar sem maiores considerandos entre as duas pistas ideológicas da *Aufklärung*. De um lado, a caça dessacralizadora ao "sentido", cuja evaporação é representada como uma liberação; do outro, um sistema de contra-pesos destinado a abater o preço exigido pela modernização, há pouco encarecida como uma marcha iconoclasta, sistema alimentado pela via paralela do descentramento estético, no caso a experiência incomensurá-

vel do absoluto literário. Nesta modernização que conserva e promove o fundo indisciplinado de antigos poderes, não é difícil reconhecer a repartição positivista das tarefas, a sondagem do heterogêneo justaposta ao curso desencantado do mundo, desde que não se misturem as competências, a realidade nua das palavras e a formalização antimetafísica da linguagem. É preciso notar todavia que este mesmo dispositivo iluminista — princípio de rendimento em expansão, que gera e convive com o seu exato contrário — anima a poética da qual Foucault oferece um comentário unilateral: convém não perder de vista naquela transfiguração órfica do mundo a operação de uma máquina modernista de produzir estados poéticos com a matéria bruta de palavras desativadas. Por mais iluminista que seja (quando se trata de erradicar até a última promessa de reconciliação numa sociedade antagônica), Foucault não obstante é o primeiro a abafar este aspecto construtivo da poética na qual baseou a causa de sua ideologia literária, retendo apenas a dimensão antimoderna da operação. Mas assim deixa escapar um momento decisivo da autonomia estética que está interessado em ressaltar de modo superlativo. Resta-lhe então, como estamos vendo, apenas o registro negativo de uma transgressão compensatória dos limites do moderno — este último sinônimo de mera objetivação. Em conseqüência a autonomia literária não pode ser mais do que um *dédommagement* pelo funcionamento significativo da linguagem, todavia menos uma evidência sociológica do que um capítulo do destino metafísico do Ocidente.

Aqui enfim a primeira tese a ser incorporada à filosofia uspiana da literatura: Representação e Literatura são incompatíveis. O curto-circuito não poderia ser maior. A ênfase do primeiro termo desta suposta incongruência é de nítida inspiração heideggeriana, sobretudo no propósito filosofante de abarcar e definir um período histórico por meio de uma noção colhida no repertório metafísico, no caso a súmula de um paradigma especular que confronta sujeito e objeto — só que uma época inteira da história do Ser, na periodização heideggeriana, afunilou-se até abranger apenas os dois séculos (XVII e XVIII) da Idade Clássica, agora na acepção francesa do classicismo. Nela domina a ordem do "discursivo", espécie de instituição prosaica onipresente responsável pela neutralização da linguagem, reduzida à condição de instrumento transparente, subordinada a valores que lhe abafam o ser vivo, imobilizando-a na cerimônia do "verdadeiro", do "natural", do

"gosto", etc. Do *Discurso do Método* às Belas-Letras a transição era homogênea; na qual estas últimas definiam a norma de uma circulação sem resto, a literatura não podia irromper. Quer dizer, Racine e Voltaire estão fora da literatura. De costas para a função representativa da linguagem, ela é antes de tudo "contra-discurso". Mas afirmando-se contra todos os outros discursos, apenas reivindica seu lugar na moderna divisão social do trabalho — especialização máxima à qual Foucault atribui no entanto o privilégio vanguardista de uma existência desintegradora. Isto posto, vê-se que a norma literária clássica, além de enquadrada por uma categoria metafísica estranha, é apenas um episódio de uma desqualificação mais ampla da parte de uma sensibilidade "modernista" por assim dizer intemporal. "Representação" nada mais é do que uma designação genérica e retroativa para a chamada ilusão referencial, de que padeceriam os derrotados pela revolução epistêmica a que se deve a invenção da literatura — como se viu, o *suplémment d'âme* de um mundo totalmente esclarecido. Malgrado o caráter afirmativo desta existência compensatória, Foucault pretende se beneficiar do frisson oposicionista provocado pela alusão às grandes rupturas. Isto é, nenhuma palavra sobre o campo histórico de forças na origem da crise contemporânea da objetividade literária, que é a conjuntura específica daquilo que está sendo chamado de literatura, na verdade o seu capítulo pós-realista. (Que este possa implicar uma nova objetividade, está evidentemente fora de cogitação neste raciocínio sem tempo e esteticamente inespecífico.) Omitindo a circunstância que explica caráter e destino da crise mencionada, bem como a natureza do que vem antes na história da exposição *(Darstellung)* literária da realidade, Foucault simplesmente formaliza o ocorrido, convertendo em estrutura ontológica uma evidência estética da cultura moderna.

Mesmo procedimento no que concerne a outra tese que passou a integrar o elenco das convicções uspianas acerca da natureza profunda da linguagem literária. Novamente um lugar comum da ruptura modernista, privado do conflito histórico que lhe dá sentido, reaparece na forma de um teorema ontológico. Digamos, para abreviar, que a referida crise da objetividade literária, na qual se exprime a bancarrota do momento orgânico da cultura burguesa, trouxe para o primeiro plano da obra a meditação sobre o modo de produção da aparência estética, cuja naturalidade se perdera juntamente com a inocência da figuração (a qual aliás nunca fora imediata mas inteiramente construída). Numa

palavra, para manter à distância uma realidade cuja fachada não se lia mais como um livro aberto, a obra de arte, no interesse de sua mesma função antitética de revelação, tornou-se ostensivamente reflexiva, incluindo suporte e meios nos termos da questão. Nas mãos de Foucault, e demais ideólogos, esse viés auto-reflexivo da consciência literária contemporânea acabou ocupando toda a cena, de fato uma abstração que passava a valer pela quintessência enfim descoberta da literatura, cuja principal ocupação vinha a ser então a magra tarefa de cuidar de si mesma, ou, mais ou menos na fraseologia francesa: a escrita literária, sem a obrigação de representar o que quer que seja, não é nada além do perpétuo movimento de retorno a si mesma, ela não tem outro conteúdo a não ser a intenção de dizer a própria forma, de dirigir-se a si mesma na busca incessante da essência de toda literatura. Inútil relembrar que esta reduplicação narcisista vinha apresentada como uma liberação da obrigação de dizer alguma coisa (a ilusão realista por excelência) que não a simples manifestação de si mesma através da reafirmação da linguagem, etc., etc. O Nada com o qual se defrontara Mallarmé "*en creusant le vers*" — cifra de uma experiência que deitava raízes em solo extraliterário — se transformara nesse nada de assunto de uma linguagem "*qui ne dit rien (...) que soi*". Numa narrativa, por exemplo, no que concerne o referente, rigorosamente não se passa nada, salvo a aventura da linguagem, etc. — o que por certo é literalmente incontestável embora não explique coisa alguma. E assim por diante.

Hoje é difícil avaliar a impressão muito forte que este breviário neo-modernista causava, favorecida pelas alusões preparatórias de Lebrun, como vimos. Mesmo assim desconhecíamos a linhagem daquele Manifesto em favor da pureza literária, cujas teses nos pareciam feitas sob medida. Percebíamos sem muita nitidez que Foucault estava fazendo com Mallarmé algo semelhante à versão heideggeriana de Hölderlin — uma poesia que meditava sobre a essência da poesia. Mas se nos dissessem, como logo depois nos demos conta, que uma da fontes de Foucault era Blanchot — para o qual, respondendo à pergunta para onde vai a literatura, a dita literatura se encontrava no caminho de volta a si mesma, à sua própria fonte, etc., ficaríamos na mesma[18]. Nem tanto quando juntamos aquelas revelações ao que a Nouvelle Critique,

[18] Cf. Maurice Blanchot, *Le Livre à Venir*, Paris, Gallimard, 1959, cap. IV.

Barthes em particular, vinha dizendo acerca de literatura e metalingua-
gem, literatura literal (em 1959, Barthes ainda sugeria, para logo aban-
donar o tema, por cheirar a enxofre sartriano, que essa duplicação do
sentimento literário, responsável pelo novo cuidado com a forma, algo
teria a ver com o mal-estar da consciência burguesa em crise depois de
1850)[19]. (Mas em dois tempos ficaria o dito por não dito, pois seria
tocar no ponto sensível da árvore genealógica de toda aquela vanguar-
da de segunda mão). Quanto à auto-referência característica da arte
moderna — congelada por Foucault numa espécie de limbo pré-obje-
tivo — tínhamos decerto notícia dela pelos autores do ciclo anterior:
assim não faltavam fenomenólogos para datar pela enésima vez o
nascimento da pintura moderna do sacrifício do assunto a partir de
Manet; subordinar, nos quadros de Cézanne, o percebido ao ato puro
de perceber, e nos abstratos, a pintura da pintura e por aí afora, varian-
do o grande lugar comum da estética contemporânea referido acima.
Não era todavia um bom termo de comparação pois os novos ideólo-
gos continuavam denunciando a intenção de significação que alimen-
tava os escritos de Malraux, Sartre e Merleau-Ponty sobre literatura e
pintura. Mas nada disso adiantava muito. Pouco sabíamos daquela
vanguarda ambígua (pós-surrealista), não tínhamos muitos meios de
identificá-la, neo-vanguarda que ressuscitava o esteticismo de Valéry,
mas se ajustava muito aos castelos de pureza edificados pelo Parnaso (e
não teria sido isso o que mais comovera o nosso filósofo?); que insti-
tuíra um paideuma que ia de Mallarmé e Lautréamont a Bataille; en-
carecia o formalismo rotineiro da última fase do Nouveau Roman; to-
mava como gênios da raça as nulidades ligadas ao grupo *Tel Quel*, etc.
Um disparate enfim: uma vanguarda para a qual a instituição literária
era um consolo, preconizando a pureza de um mundo a parte. Despro-
pósitos que não ocorriam a ninguém ressaltar, bastava a palavra de
Foucault.

Mas sobretudo terminava de convencer as afinidades menciona-
das páginas atrás. Quer dizer, tudo parecia nos concernir naquela equi-
valência de que ninguém duvidava, entre autonomia, "intransitividade
radical" e auto-referência: baseados em nosso aprendizado intelectual

[19] Cf. Roland Barthes, *Le Degré Zéro de l'Écriture*, Paris, Seuil, 1953; id., *Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1964.

próximo, achávamos que era assim mesmo, o que valia em termos re-
lativos para o discurso filosófico, devia valer em termos absolutos para
a literatura, que esta sim não podia mesmo ter parte com o conheci-
mento. Se consultássemos nossa árvore genealógica (o que faríamos no
início da década seguinte com a ajuda de Lebrun), a linhagem da filo-
sofia universitária francesa de que descendíamos, verificaríamos que a
obra de arte autônoma, centrada em sua legalidade interna, e o discur-
so filosófico reformado pela Crítica kantiana (para dar um nome pró-
prio a uma mutação de época) tinham a mesma idade no calendário da
cultura moderna. Para ser mais preciso, seria o caso de observar que
viria antes da filosofia do que da literatura a impressão de discurso in-
transitivo. A filosofia não se aclimataria tão bem na universidade se não
fosse o impulso (kantiano) que a convertera numa espécie de discurso
do método eternamente preliminar, concentrado em si mesmo, nas for-
mas puras do conhecimento possível, para cuja operação efetiva não
faltariam os mais variados pretextos de adiamento, finalmente meta-
morfoseados em princípio de auto-sufuciência. Além do mais, como se
aprendia a filosofar na escola da história da filosofia (outro preceito
neo-kantiano), ficava claro que não poderia mesmo haver disciplina
mais auto-referida. Reforçando a impressão de autarquia absoluta, a re-
fração local dessa depuração paulatina, como vimos, uma experiência
de leitor desenrolando-se num meio sem resistência.

Embora fosse esse o principal ponto de apoio, não era o único a
favorecer a aclimatação de um ideário que confinava a literatura a um
ato de escrever que nada designa além de si mesmo. É preciso lembrar
que Foucault principiara sua exposição comentando o episódio da en-
ciclopédia chinesa em Borges. No que dava continuidade a uma tradi-
ção de leitura do escritor argentino inaugurada por Blanchot nos anos
50[20]. Como se queria demonstrar, uma prova suplementar de que o
livro de Mallarmé era mesmo o destino do mundo, ele mesmo um si-
mulacro (não há original num universo de duplos perfeitos), e a litera-
tura (ela mesma uma idéia "excessiva") uma linguagem anônima e in-
finita, regida pelo paradigma da Biblioteca; e o simples fato (puro) de

[20] Cf. Maurice Blanchot, "L'Infini Littéraire: l'Aleph", *Le Livre à Venir*, op. cit.; cf. Emir R. Monegal, "Borges e a Nouvelle Critique", *Borges: uma Poética da Leitura*, São Paulo, Perspectiva, 1980.

ler, uma meditação sobre a essência mesma da literatura e o mistério da sua origem. Diga-se de passagem que num continente de leitores apenas leitores, encerrados nas respectivas bibliotecas, tal sublimação metafísica vinha a calhar. Numa palavra, aproveitando para lembrar que a literatura é sempre de segundo grau, a Ideologia Francesa reinventava Borges e dava a entender que nós também estávamos no jogo. Por que não? Animado pela filosofia literária que melhor nos convinha, Bento arriscaria pouco depois uma interpretação de Guimarães Rosa, e a seguir aproveitaria a deixa para ajustar contas com o método crítico de seu amigo Roberto Schwarz. Mas antes, sob nova inspiração tocaria mais alguns capítulos do Rousseau que vinha preparando depois que concluíra a tese em 1964.

A teoria e o seu outro

Não é fácil dizer o que teria levado nosso filósofo a passar de Bergson para Rousseau. Para a cadeira de Política, um clássico entre outros; na de Francês, imagino que o tratamento era o de praxe. Quanto ao século XVIII filosófico, somente Kant era obrigatório, se é que lhe correspondia algum século definido. É possível que tenha pesado algum acaso de livraria, a sugestão de um amigo, o pressentimento de uma mudança de gosto na metrópole (como logo se verificaria que era o caso), etc. Seja como for, mal iniciada a leitura deu-se o reconhecimento à primeira vista da paisagem familiar. Simplesmente encontrara um sucedâneo para Sartre, inviabilizado nesse meio tempo. Como resistir a uma outra fusão de raciocínio filosófico, estilo e destino pessoal? Tanto era assim que naqueles primeiros passos seu principal guia foi Starobinski, para o qual a escrita tão variada de Rousseau era sobretudo a expressão de um certo ritmo existencial, como resumiria Bento mais tarde. A referência não duraria muito, ao contrário da admiração pelo livro, que ainda perdura, desbancada pela descoberta anunciada por Lévi-Strauss de que Rousseau era o fundador das ciências do homem. Como sua personalidade dominasse o século, era de se esperar que o *dix-huitiémisme* renascesse estruturalista. No decênio estruturalista dos 60 isto queria dizer também que Rousseau era um pensador profético: nele madrugara o descentramento contemporâneo das filosofias da representação e da consciência, a redescoberta da lingua-

gem na sua espessura, etc.[21]. Pouco importam todavia estas reviravoltas de superfície, a verdade é que Bento, independentemente da roupagem do momento, reencontrara uma oportunidade preciosa (melhor ainda se a favor da corrente) de emendar a fratura consagrada entre discurso filosófico e literatura, por isso ia ajustando sem esforço sua imaginação ("*il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas*") a um autor que praticara todos os gêneros, da teoria política ao romance. Divórcio aliás sacramentado por Althusser[22] estudando, naquele mesmo período de apogeu estruturalista, a impossibilidade conceitual da noção rousseauísta de contrato social, na qual uma das partes contratantes era engendrada por um ato que a pressupunha — esse o limite de toda filosofia política (sobretudo se confrontada à crítica da Economia Política) para o qual entretanto Rousseau encontrara uma solução imaginária, a escrita literária. No fundo uma repartição tradicional entre a teoria e o seu Outro, exigida aliás pelo positivismo da epistemologia de Althusser. Não era bem esse o contraponto procurado por Bento. Todavia o centro de gravitação da obra de Rousseau não poderia ser a literatura, nem mesmo um dispositivo cujos limites ela denunciasse ("uma linguagem tentando em vão dar vida à linguagem")[23], se era verdade que literatura era mesmo aquilo que Foucault dissera ser tal: a ser assim, não haveria lugar para ela, como fomos informados, na Idade Clássica, à qual de todo modo Rousseau ainda pertencia. Bento por certo lamentava mas, ao contrário do que queria Blanchot[24], a palavra do solitário ainda não anunciava o nascimento dessa linguagem exterior ao saber e sua intenção referencial que o neo-modernismo francês estava chamando de literatura. A escrita de Rousseau ainda não era auto-reflexiva a esse ponto, no seu horizonte a existência virtual do leitor continuava decisiva, bem como a crença nos efeitos cognitivos do imaginário. Um ro-

---

[21] Cf. Bento Prado Jr., "Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss", *Tempo Brasileiro*, nº 15/16, 1966; id. "Lecture de Rousseau", *Discurso*, nº 3, 1970; id. "Romance, Moral e Política no Século das Luzes : o Caso de Rousseau", *Discurso*, nº 17, 1988.

[22] Cf. Louis Althusser, "Sur le Contrat Social", *Les Cahiers pour l'Analyse*, nº 8, Paris, Le Graphe, 1966.

[23] Cf. Michel Foucault, "Introdução" a *Rousseau Juge de Jean-Jacques*, Paris, Armand Colin, 1968.

[24] Cf. Maurice Blanchot, *Le Livre à Venir*, op. cit., p. 53-55.

mance como a *Nouvelle Héloise*, em vez de mostrar que o único cuidado da literatura é com a sua própria essência, destinava-se a ajudar o leitor a imaginar a sua própria existência, se necessário à revelia de um mundo marcado pela divisão social. Em suma, o que as novas idéias ofereciam com uma mão — Rousseau chave precursora do declínio da Representação —, tiravam com a outra — Rousseau banido da literatura e sua dimensão transgressiva. Bento finalmente ficou no meio termo: nem Teoria, nem Literatura, o centro da obra multifacetada de Rousseau era retórico — na acepção clássica do termo (o descontrucionismo emergente ainda não se manifestara nesse terreno). Mas assim procedendo dava satisfação a uma ambição doméstica que nem todos sabiam formular, embora lhe seguissem as conseqüências: encontrara a unidade de uma obra exemplar, onde a teoria (a amarração unívoca de um saber a seu objeto) era contornada sem no entanto resvalar para a alegação fácil de literatura, mas de cujo estilo sabia no entanto se beneficiar. Não era esta a terra de ninguém onde justamente evoluía a indefinida filosofia uspiana?

Devolver à linguagem sua condição de sujeito

Mais ou menos dois anos depois da revelação em que Foucault, de viva voz, anunciara que a Literatura era a tarefa máxima do pensamento no limiar de um novo tempo, Bento arriscaria uma interpretação de Guimarães Rosa. Aqui já não era mais possível duvidar, estávamos em plena literatura, e justamente na acepção enfática que lhe dera o último surto do modernismo francês[25].

Aproveitaria igualmente a ocasião daquela contra-prova para um primeiro acerto com Roberto Schwarz, em pauta um estudo de 1960 sobre a fala no *Grande Sertão*[26]. Nele foi buscar a deixa de que precisava, acrescida da demonstração suplementar (como se ainda fosse preciso) de que o crítico era antes de tudo um incurável sociólogo, tão perspicaz quanto insensível à arte literária. Roberto havia observado que o interlocutor de Riobaldo usa óculos, toma notas e aparenta ser homem instruído. Com isto ficava estabelecido o contexto geral do romance: "o jagunço, em face do homem da cidade, passa em revista o seu passado, seu mundo, suas crenças. Esta revisão é a essência do livro". É o quanto basta para Bento concluir: está claro que aos olhos muito míopes de um crítico realista, demasiado explicativo e *doublé* de sociólogo, tudo se passa como se a relação real entre o romancista e os vaqueiros de Minas se reproduzisse no interior do próprio espaço ficcional. Situação irônica em que o moderno viria em socorro do tradicional. Isto não é tudo. Juntamente com essa redução da distância estética, Roberto teria cometido um segundo pecado sociológico, dando a entender que no mencionado contraponto entre o homem da cidade e a alma rústica do sertanejo a balança penderia para o lado das luzes e do progresso — diabo mesmo não há, o que existe é "homem humano". Enfim, uma espécie de M. Homais que teria lido o jovem Marx.

O fato é que Bento precisava inventar esta equação para melhor inverter-lhe os termos. Não é verdade que a última palavra caiba à *Aufklärung*, em particular ao citadino, letrado, tipo razoável, etc., enquanto o iletrado homem do sertão, vivendo ao deus-dará, se debateria nas "trevas do não saber", incapaz de decifrar o sentido da própria existência. Justamente o contrário. De resto uma repartição menos sociológica do que metafísica: de um lado, o calmo universo filistino das representações, do entendimento, das essências estáveis, a falsa sabedoria sedimentada na monotonia dos dicionários, etc.; do outro, a sondagem em profundidade de um Logos originário, a terra natal das questões cruciais (o que é o que é?), muita perplexidade genuína e a descoberta de que nossa existência é uma trama de frases. (Numa palavra, confrontando a inépcia palmar do *Aufklärer*, a sabedoria trágica de um pré-socrático — e tudo isso em Minas, mesmo que suas veredas representem o mundo.) Por isso interessava centrar o argumento na oposição entre letrado e iletrado, resolvendo-o em favor deste último. Com ele a questão da linguagem voltava ao primeiro plano, mas por um outro ângulo que não o mais evidente da experimentação lingüística em Guimarães. O mais curioso sob esse aspecto é que Bento — presumo que sem se dar conta — convergia com uma observação do próprio Roberto, dando-lhe é certo outra destinação. Pois o crítico, interessado em salientar a impregnação lírica da fala de Riobaldo, em cujo curso e sinta-

[25] Cf. Bento Prado Jr., "O Destino Decifrado", *Alguns Ensaios*, São Paulo, Max Limonad, 1985.

[26] Cf. Roberto Schwarz, "Grande Sertão: a Fala", *A Sereia e o Desconfiado*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965 (2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981).

xe, a palavra, liberta de conexões gramaticais secundárias, tende para o absoluto, não se acanha de, pelo enésima vez depois de Mallarmé e Cia., mais a legião de filósofos e lingüistas, apoiar-se no lugar comum que à função utilitária da linguagem, ajustada à apreensão do mundo objetivo, contrapõe a plenitude solitária da palavra poética, no limite "símbolo dela mesma". As coisas entretanto não ficam por aí. Uma vez identificado o estatuto lírico da palavra, compreende-se porque insistia na presença tácita do interlocutor, sem o qual o passado de Riobaldo não seria mais do que simples aventura, sem força de exemplo. Existindo o diálogo, fica pressuposto o espaço social com suas relações objetivadas por meio da língua falada; o experimento estético que o lirismo deste fluxo oral propicia exige portanto a consciência desperta pela construção: enfim, uma espécie de vanguardismo da formulação às claras, justamente na presença de um interlocutor. Nenhuma voz é possuída por um mecanismo que a precede e lhe dita o rumo, e no entanto a plenitude do vocábulo parece não ter limites.

O vanguardismo oposto (de entorpecimento) do lirismo em questão no livro reterá apenas a dimensão reflexiva da auto-referência. Não espanta então que Bento queira eliminar a figura prosaica do interlocutor. Mas verifiquemos antes que nosso filósofo — a propósito daquela distinção clássica nas funções da linguagem — reservará justamente à cultura urbana do letrado a tarefa espúria de domesticar a linguagem enquanto instrumento de comunicação e objetivação do universo, ao passo que o iletrado, por não saber lidar com a norma culta, em vez de manipular palavras inertes, por assim dizer fixa residência nelas (como o Ser heideggeriano), devolvendo-as à sua vocação mais primitiva de valor e horizonte. O recalcado e esquecido na cidade é rememorado e restaurado no sertão (um pouco como Heidegger trazia a autenticidade ontológica para a província), que só equivale ao mundo por ser o lugar natural da "palavra pensante". A ser assim, a fala aparentemente dialógica é mera finta autoral. A longa interrogação rosiana não se endereça a ninguém, menos ainda ao intelecto formal do homem da cidade, na verdade, restituindo à linguagem sua condição de sujeito, é a supressão de todo interlocutor. Sem amarras exteriores, a prosa de Guimarães se volta interrogativamente sobre si mesma, nela a linguagem se contorce a fim de melhor "auscultar as próprias entranhas" — como era de se esperar, reflexão na qual somos convidados a reconhecer a marca original da literatura, sobre cujo

nascimento e destino medita o *grand parler* sertanejo. Não custa imaginar uma réplica. Roberto observaria que arrastado pelo jorro verbal rosiano e sua incomparável qualidade poética, e além do mais interessado em resguardar-lhe a autonomia, Bento acabou avançando o sinal rumo ao fetichismo do sujeito automático (como Marx designava o capital, planando acima de seus portadores). Não há dúvida, acrescentaria, que num lirismo tão forte como o de Guimarães o sujeito de tal modo se abandona à linguagem que esta última parece ter voz própria, tão completamente nestes momentos de tensão resolvida se manifesta a reversibilidade de sujeito e objeto, entre o próprio e o alheio; a esta altura, evocar a condição de Sujeito da linguagem, insistindo no exclusivo da maiúscula, é relegar a reconciliação que a tornou possível e, por aí, reintroduzir a reificação manipulatória de cuja prisão queria se evadir.

Quis a evolução desigual da cultura contemporânea que o ser bruto da linguagem entronizado pelo neo-modernismo francês fosse redescoberto em estado natural no fundo arcaico da alma rústica brasileira. Assim como Foucault pedia estranhamente à pureza da literatura auto-referida consolo para a marcha desencantada do mundo, Bento procura na sociedade tradicional do sertão o derradeiro refúgio para a transcendência literária (aqui enfim o "nicho do bicho alado"), evidentemente sem dar a menor atenção ao paradoxo da condição ultramoderna dos procedimentos artísticos de Guimarães, que no entanto sabe muito fazer render: por exemplo, rastrear na alma de um caboclo o psiquismo prolixo de um paciente de Lacan, etc. A salvação literária imaginada pelo filósofo depende inteiramente dessa dimensão *up to date* do analfabeto rosiano. Foucault e Cia. seriam um total despropósito enquadrando a leitura de um romance regionalista em que as cogitações do homem no sertão seguissem seu curso habitual. Estudando anos depois a afinidade entre atraso social relativo e formas avançadas de autocrítica da cultura burguesa na obra de Machado de Assis, Roberto lembraria algumas das razões do acordo inesperado entre a estética modernista européia e o primitivismo do nosso cotidiano:

> É natural que a autocrítica da ordem burguesa se faça, ao menos em parte, em nome das energias que ela pulverizou. Acontece que, em países da periferia capitalista, estas energias ainda se encontram soltas na

rua, o que na corrida internacional pode ser um atraso, mas permitem as confluências que procuramos sugerir[27].

É o caso da invenção lingüística de Guimarães — continua —, que deve o seu nervo, do lado internacional, ao construtivismo da arte moderna e, no plano local, à fala peculiar de uma região de iletrados que é tradição pura. Graças à reversibilidade desse duplo registro — impregnação metafísica da notação mimética, autenticidade local do momento construtivo — Bento podia trazer sem muito arbítrio para o moinho da Ideologia Francesa a conivência muito lisonjeira (era enfim a esperada atitude filosófica de nossa inteligência literária que se consolidava) da condição sertaneja com o descentramento vanguardista. E se o balanço entre esses dois pólos também redundasse em desautorização mútua? Bento deve ter desconfiado, o fluxo heracliteano dos contrários, por exemplo, deveria sair bem arranhado daquele mundo de bois e coronéis. Por isso não se deixou arrastar pela glosa filosofante de conteúdo, a consciência profissional advertiu-o em tempo, impedindo que caísse na armadilha do range-rede Riobaldo e o seu gosto tardio de especular idéia. Ficou na tese genérica sobre a essência reflexiva da literatura. Mas esta generalidade neo-modernista não se apresentaria sem o desrecalque localista apontado.

Arabesco, verdade e senso comum

Animado por esta primeira escaramuça, Bento passou enfim à ordem do dia, um balanço de *A Sereia e o Desconfiado*, a seu ver um livro no mínimo paradoxal, pois nele conviviam análises notáveis e um não menos notável desconhecimento da verdadeira natureza da literatura[28]. Quanto a esta última, sabemos em que altura filosófica evolui. O que ainda não sabemos é que Bento finalmente arrumou um jeito de rebatizar as fórmulas franco-uspianas com a ajuda de elementos colhidos na matéria literária local. Assim, não apenas estilizou a vocação suspensiva da fala literária envolvida com a própria pureza, como

[27] Roberto Schwarz, *Ao Vencedor as Batatas*, São Paulo, Duas Cidades, 1977, p. 166-167, n. 113.

[28] Cf. Bento Prado Jr., "A Sereia Desmistificada", *Alguns Ensaios*, op. cit..

arranjou uma palavra fetiche que lhe mimetizasse a índole gratuita, evocada como segue no fecho do ensaio: "palavra silenciosa e verdade que não é do mundo: somente um arabesco no ar e (efêmera) estrela que arde apenas um instante, mas que pesa, no entanto, e que ilumina". Note-se de passagem como a ondulação muito característica da frase acaba traindo o parentesco das teses foucaultianas com os castelos de pureza prediletos da estética parnasiana. Mas é na idéia fixa do "arabesco" que melhor se exprime a obsessão do Autor com a transcendência literária. Foi buscar o termo em Drummond, num poema da *Rosa do Povo*: "este verso, apenas um arabesco / em torno do elemento essencial — intangível (...) não mais / que um arabesco, apenas um arabesco / abraça as coisas, sem reduzi-las"[29]. Nenhum desejo de explicar, portanto, apenas a frágil consistência de uma finalidade sem fim, exposta no emaranhado formal dos arabescos, "música feita de depurações e depurações". Tudo o mais é redução, a começar pela literatura imodesta prezada por Roberto Schwarz. Com efeito, nada mais contrário à matriz realista que segundo nosso filósofo infelicita a crítica de Roberto, do que os volteios gratuitos de um arabesco oscilando livre de qualquer lastro interpretativo. Por isso nosso crítico não se conforma com a figura atual da literatura, muito menos com a consciência que ela tem de si mesma (e que obviamente toma a palavra nos escritos de Blanchot, Foucault etc). Compreende-se que dentre os contemporâneos só possa mesmo afinar com um retardatário como Thomas Mann, sem falar é claro em Brecht. Bento aproveitava então para sublinhar com gosto as esquisitices literárias do amigo, que via poesia não só na prosa desabusadamente lógica do citado Brecht, mas no élan transformador que atravessa a teoria de *História e Consciência de Classe*, isto sem falar no efeito poético de escritos duros como os de Lenin e Mao. Evidentemente estávamos nos anos 60. Bento entretanto costumava acrescentar que com as circunstâncias os exemplos poderiam sem dúvida variar, mas não a crença racionalista básica no valor poético da associação entre conhecimento, interesse e boa forma. Essa a combinação a seu ver incompatível com o projeto próprio da litera-

[29] Sobre a poesia arabesca da fase classicizante do Poeta, ver José Guilherme Merquior, *Verso Universo em Drummond*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1975, p. 118, 120, 130-131.

tura. Quanto a saber porque mesmo assim era capaz de inspirar excelente crítica, como era o primeiro a reconhecer, era coisa que não o comovia (e adiante veremos por quê), preferindo passar diretamente às implicações metafísicas do caso.

Se Roberto ainda não se conformara com a idade pós-realista, era porque não havia mesmo vontade filosófica de romper com o finado ciclo histórico-ontológico da Representação e da Verdade-adequação. Esse o crime de lesa literatura cometido pelo crítico realista: julgar a verdade da fala literária segundo a maior ou menor distância entre o mundo e sua pretensa imagem literária. Seguindo a inclinação natural desse vezo metafísico (que teria a idade do platonismo), não espanta que se demore tanto na gênese social das formas, restringindo-lhes drasticamente o simbolismo. Como já sabemos, o que valia para a filosofia devia valer com mais razão e intensidade para espécies mais aéreas como a literatura. Sendo portanto a filosofia uma forma simbólica (ou coisa que o valha), uma das primeiras providências recomendadas pelo gueroultianismo era descartar a explicação dita genética dos sistemas filosóficos. Como na verdade se tinha dela uma idéia muito rudimentar, de fato não se perdia grande coisa. Ou melhor, visto de outro ângulo, constataremos que não foi pequeno o prejuízo. Não é então por acaso que não haja comentário nessa crítica prisioneira da idéia de representação, inimiga do mistério nas letras. Roberto não comenta, ao contrário do filósofo franco-uspiano, que "na sua adesão total à superfície do discurso primeiro", vai reiterando a mitologia básica de um autor. Caso o crítico materialista se desse por satisfeito com a coerência interna da obra (não fosse a vontade de verdade, como se sabe uma demasia ontológica), não haveria nada a objetar, estaríamos outra vez em casa, pois era no plano exclusivo da consciência formal que considerávamos toda obra de pensamento. Mais uma vez era questão de estender à literatura uma certa idéia de filosofia, que até então parecia funcionar muito bem. Pois tal idéia exigia a distinção entre real comum e real filosófico: era "real" aquilo que um sistema particular apresentava como tal, e não passava pela cabeça de ninguém desmentir um filósofo, o que causava a pior das impressões, coisa de amador. E como não tinha o menor cabimento submeter um sistema ao teste da realidade, também ficava estabelecido que aqueles dois planos eram incomensuráveis. Uma filosofia não ensinava verdades, era apenas bem ou mal construída. Podia até partir do material menos nobre da experiência, mas não havia caminho

de volta, pelo menos logicamente verificável. Mas não era assim que Roberto entendia o princípio da consistência interior. A construção literária principia igualmente pela matéria bruta das noções comuns, que discrimina e retifica ao longo de seu curso, uma evolução cujo sucesso formal se mede pela capacidade de descoberta obtida, e vice-versa, pois não haverá conhecimento em caso de malogro construtivo. Nada mais destoante para a sensibilidade filosófica que estamos evocando do que essa determinação recíproca de verdade formal e verdade material. Trocando em miúdos: Roberto não abandona a realidade nem em sonho, total disparate para um adepto da fantasia sem proveito como Bento. A seu ver o senso comum é o *habitat* natural do crítico realista — pois Roberto não está *singelamente* convencido de que a literatura fala do mundo que ele vê e no interior do qual circula? É a apoteose da visão comum do mundo.

Nesta variada distribuição de papéis filosóficos — uma especialidade da casa —, no decorrer da qual Roberto é sucessivamente racionalista, monista, hegeliano, historicista, etc., não deixa de ter sua graça notar que Bento também lhe atribui posições que foram suas antes de caírem em desgraça com a transformação da filosofia francesa. Alguém disse que no fundo era consigo mesmo que acertava contas, de fato com um passado de anteontem. Era o caso da literatura-expressão da experiência vivida, dos tempos da aliança entre intencionalidade fenomenológica e o "pântano do dia a dia", desbancada pela conversão à literatura-arabesco, que obviamente não tem parte com a prosa do mundo. Consumada a reviravolta, Bento surpreendeu-se reencontrando no realismo do crítico a antiga convivência entre viver e escrever, agora sob total suspeição. Como a fala literária assim rebaixada não força mais a entrada num mundo paralelo incomunicável, o crítico que a toma como um prolongamento do contato silencioso da consciência com os seus objetos está condenado a traçar um mapa de conteúdos em função do qual explicitará o sistema de referências tacitamente partilhado pela obra e seu público. Bento por certo traduz: onde havia existência e finitude — de onde a obra extraía sua substância —, agora há muita *práxis* (como se dizia na época) e seus correlatos progressistas. O princípio historicista da expressão entretanto não variou: a verdade da obra emerge da prática social retratada pelo escritor e vem ecoar na experiência vivida do leitor. A ciência do crítico se limita a expor com a clareza da consciência integral esse reconhecimento mútuo. Numa pa-

lavra: entre tantas denominações, Roberto também é "continuísta", quer dizer, em vez de tomar posição diante do momento constitutivo da linguagem, como se exigiria de um crítico atualizado, simplesmente percorre o *continuum* que conduz da consciência imediata da existência ao saber conceitual, no caso (concessão ao materialismo onisciente de um partidário da totalidade), o conhecimento do processo social que torna possível e de fato produz esta mesma consciência. Sabemos que a nova sensibilidade filosófica paulistana firmou-se rompendo com a falsa evidência desta continuidade entre lógica e existência: assim como em perspectiva epistemológica não havia medida comum entre objeto real e objeto de conhecimento, o comentário do discurso filosófico transcorria no mundo à parte das significações sem preenchimento verificável. Assim, quando Bento, de olho no travestimento materialista daquela continuidade ontológica característica do vivido, achava que Roberto fazia a *navette* entre a crítica que a obra literária dirige ao mundo, revelando-lhe as contradições, "a crítica silenciosa que o mundo endereça ao livro (indicando que as noções que o organizam são pobres e rasas diante da experiência que pretendem modelar)" de fato transpunha para o âmbito literário o interdito de clarificação recíproca em vigor nas técnicas uspianas de depuração da ganga dogmática. Vimos também que juntamente com os argumentos herdados em favor do corte entre experiência e significação, consciência e conceito (já não era mais de bom tom "tomar consciência" de nada, e em conseqüência, preferir na representação literária, por exemplo, as cenas de grande lucidez às grandes cenas de lucidez), contribuía fortemente para a sublimação desse divórcio o alheamento programado em que não obstante prosperava a cultura filosófica uspiana. Nestas condições, o amálgama entre realismo e "continuísmo" tinha tudo para convencer, acrescido da *coquetterie* de atribuir ao campo adverso o espólio de posições renegadas, com as quais evidentemente este último nunca imaginara ter qualquer afinidade.

Mas nem só de infrações ao catecismo filosófico uspiano vive o irremediável realismo crítico de Roberto. Por um momento convergem na mesma ambição, desqualificada ato contínuo por nosso filósofo. É que nesse meio tempo Bento mudara de opinião acerca do nosso estruturalismo historiográfico, boa técnica amparada por uma inaceitável demasia metafísica. O clima agora favorecia o não-dito, o impensado, o heterogêneo, a linguagem indireta, a ambigüidade originária do dizer

filosófico, etc., desacreditando em conseqüência o modelo cartesiano da ordem linear das razões, o filósofo responsável pela arquitetônica de seu sistema (inaceitável psicologismo, segundo Foucault), a ênfase no discurso argumentativo, etc. Assim, numa aula dada no primeiro semestre de 1966, Bento já se antecipava ao antigueroultianismo vindouro nos seguintes termos:

> o Descartes de Gueroult corresponde certamente às *Meditações* de Descartes; trata-se no fundo do *mesmo livro*, mas tal como seria escrito por um Descartes que fosse integralmente Descartes. Não se trata propriamente de um livro sobre Descartes, mas de um livro que retoma a palavra cartesiana, pondo em evidência todos os elos da longa cadeia de razões que até então haviam permanecido na sombra. Descartes é um Gueroult parcial e Gueroult é um Descartes liberto de suas limitações; seu livro preenche todas as lacunas deixadas em branco pelo livro de Descartes.

Ora, no que concerne o ideal intelectualista de explicitação integral, Bento não tinha a menor dúvida de que eram exatamente estes os procedimentos explicativos de Roberto. Veja-se por exemplo o que diz de um passo de *Os Demônios*, a seu ver reescrito sem a menor cerimônia pelo crítico à cata das contradições que lhe unificam o gesto narrativo:

> Dostoiewski não toma exata consciência do seu estilo (...) não chegou a identificar-se consigo mesmo (...) A crítica tem como tarefa conduzir esse estilo até o fim do seu percurso desembrulhando a consciência implícita nele e de que o autor não foi capaz. Se Dostoiewski fosse capaz de abandonar a prisão do finito (...) ele tomaria posse plena do sentido de sua obra e se tornaria o seu próprio crítico, metamorfoseando-se em Roberto Schwarz.

Esta a linguagem da verdade, na qual se espelha não só a plena positividade do ser (no qual nenhuma ambigüidade vem se inscrever), mas a convicção igualmente descabida de que é possível dizer tudo. O desmando iluminista não poderia ser maior: não há nada que não seja de direito acessível ao discurso da clarificação total. De contrapeso, também não poderia ser mais enfática a restauração do indevassável, da aura enig-

mática do "espaço literário". O pecado consiste em fazer luz. Dessa vontade de verdade se alimenta a fantasia de onipotência da crítica realista.

A anticrítica

Não é das menores singularidades daquele estudo pioneiro — a primeira manifestação metodológica da filosofia uspiana da literatura — sua mal disfarçada indiferença ou quase aversão pela crítica literária propriamente dita. Tratava-se a rigor de uma apologia filosófica da literatura dirigida em última instância contra o seu principal detrator, nada mais nada menos do que o crítico literário. Pois Roberto era a quintessência do Crítico com o qual embirrava nosso filósofo. E creio que um ligeiro inquérito de época mostraria que Bento não estava sozinho nessa opinião: contrariando uma longa tradição de empatia e impregnação por valores comuns, Roberto parecia exagerar na falta de confiança no sentimento literário do mundo.

Já fomos apresentados a uma das encarnações do personagem, o intelectual da cidade, o senhor de óculos que toma notas, faz perguntas e acredita saber das coisas. Mas para se ter uma idéia mais enfática dessa implicância, veja-se no estudo em questão todo o mal que Bento pensa do crítico francês meio cacete que no *Oito e Meio* Fellini faz contracenar com o cineasta em crise; e em compensação, veja-se igualmente todo o bem que pensa deste mesmo Guido e seu filme malogrado, a cuja inconsistência o crítico indigitado não dá descanso. Como Guido, Bento também gostaria de vê-lo enforcado. Não é difícil adivinhar por quê. Bento formou desde o início no partido dos que viam no filme de Fellini e no seu protagonista uma só e mesma coisa; Roberto não só militava no campo oposto, como tinha o topete de sustentar que a fita projetada por Guido sob pretexto de recriar sua experiência, além de obviamente ruim, expunha de maneira inglória o lixo ideológico que fazia palpitar uma alma de esteta, que por sinal tinha à sua disposição o aparato da indústria cinematográfica: esta a constelação filmada por Fellini, na qual figuravam o real e o imaginário de Guido, mas redimidos agora pela visão desabusada do diretor de fato. Como se vê, o desencontro entre os dois partidos não poderia ser maior. Onde o filósofo enxergava poesia — convivência harmoniosa dos opostos arranjada pela fantasia —, crítico via apenas clichê bolorento, sem prejuízo da sabedoria hedonista de tais arranjos, ou melhor, convidava metodicamente a ver duas vezes cada imagem da vida pacificada, uma vez como falsa solução no filme de Guido, outra vez como utopia cifrada no filme de Fellini. Nosso filósofo entretanto, como o sofista de Platão, queria as duas, fundidas num só bloco de certezas. E mais, atribuía a manifesta má vontade do crítico a uma espécie de cegueira profissional para a força estruturante dos mitos privados, no caso os que animavam a obra encruada de Guido. Como este conta com a simpática e irrestrita compreensão do filósofo, o crítico só pode aparecer mesmo como um personagem raso, especializado em desmanchar o prazer alheio, a cujo prosaísmo envenenado o advogado do cineasta nostálgico contrapõe o direito do cidadão sensível à sua quota de devaneio.

À vista do estrago saía reforçada a convicção de que na intenção crítica germina uma certa demasia que no limite converte toda crítica num despropósito: por exemplo, o de considerar a obra literária um ser incompleto, incapaz de dizer bem aquilo que tem para dizer. Assim, ao sair a campo em defesa da literatura, a filosofia acaba revelando uma surpreendente alergia ao juízo crítico. Verdade que provocada por uma variante dele à qual a rigor ninguém estava muito habituado, sobretudo num ambiente em que o caráter afirmativo da cultura estética fora se cristalizando no serviço do aprimoramento espiritual do meio, com direito ao seu quinhão de perplexidades metafísicas. (O contencioso dura até hoje: o gosto dominante, contrariado pelo Machado muito impertinente de Roberto, reclamou bastante em nome da beleza sem tempo, da pluralidade estética e, por que não, do direito à melancolia.) Numa palavra, quanto menos crítica melhor. Esta a demanda do consumidor a um tempo experto e fascinado pelo movimento espontâneo da linguagem, a cujo marulho, como costuma dizer Bento, gostaria de se entregar com a alma leve, adesão sem mescla para a qual deve contribuir o comentário filosófico do enigma literário. Mas ao término da decifração a filosofia mais uma vez terá deixado tudo como estava, devolvendo a palavra ao Mesmo, como é da natureza dessa hermenêutica sem arremate crítico. Ao contrário, do crítico materialista não se deve esperar a menor parcela de sintonia mas, como estamos vendo, o desejo insensato de rivalizar com a obra e se possível suplantá-la, dizendo melhor o que ele não soube dizer. Enquanto a apologética filosófica oferece a compreensão dos cúmplices, o crítico só parece entrar em cena para competir e desmentir.

Voltando ao ponto num debate recente[30], Roberto procurou esclarecer o mal-entendido se não me engano nos seguintes termos. O responsável por este disparate — supor que obra literária e crítica competem na mesma pista — não é nem de longe a crítica dialética, mas o estruturalismo francês, particularmente Barthes. Pois foi este último quem elevou o crítico à condição de escritor, emparelhando os dois personagens[31]. É que agora o escritor se define exclusivamente pela atitude diante da linguagem: é escritor quem a visa em profundidade, como um problema e não como um instrumento manipulável ou um repertório de figuras ornamentais, com a chancela tradicional da beleza estilística. Note-se que estamos em terreno familiar: aqui a fonte teórica de nossa alegada relação problemática com a linguagem, à qual devemos o pé de igualdade em que viveríamos com a literatura. (Seria então o caso de inverter o reproche de ambição desmesurada). Barthes poderia assim acrescentar o discurso filosófico (em nova chave) ao elenco dos gêneros uniformemente irrigados pela circulação universal da linguagem no corpo social: de um romance de Blanchot (onde se interpenetram função poética e função crítica, segundo o princípio da reflexividade, como sabemos) a um seminário de Lacan (onde a abstração usual dos conceitos dá lugar a uma expansão total da imagem no campo da palavra, para usar o jargão) há uma só escritura, regida por uma mesma "*conscience de parole*". A ser assim, nesse reino da mais completa indiferenciação discursiva a emulação é dispensável, não por modéstia mas por demasia na convergência do mesmo. Partilhando o mesmo "ato de escritura plena", o crítico poderá então ecoar no mesmo diapasão o discurso da obra, que aliás é discurso puro — sendo a linguagem sujeito, não há mais nada a exprimir. E assim por diante. Ora, retomava Roberto, na tradição materialista em que se inspirava essa promiscuidade do inespecífico não tinha vez. Ou por outra, seria um despropósito suspeitar o crítico de substituir o discurso da obra pela sua ciência, simplesmente porque a primeira não é discurso, escritura ou coisa que a valha, porém *forma*, configuração de um material estético específico graças à qual algo é mostrado e não enunciado. Só a crítica é

[30] Colóquio "Filosofia e Literatura", Depto. de Filosofia da USP, outubro de 1991.

[31] Cf. Roland Barthes, *Critique et Verité*, Paris, Seuil, 1966, II parte.

de fato discurso e juízo, enquanto a obra é trabalho de formalização, em função do qual tomará então posição, sem no entanto julgar, malgrado seu poder de síntese e apresentação. Como insinuar sem equívoco que o juízo crítico pretenda suplantar esse depoimento da forma? Isto quanto às coordenadas conceituais, quanto ao resto somente um desmiolado poderia imaginar corrigir pela simples raciocinação a penetração irresistível das imagens de um grande escritor. Bento por certo não diria que não, só que voltaria a insistir: gostaria de ver essas mesmas imagens dispensadas da tarefa de representar o que quer que seja; forma, por que não, porém aliviada do fardo da figuração — e assim, na falta de um termo de comparação, o juízo crítico perderia novamente sua razão de ser.

Pela última vez, reconheçamos a fonte dessa estranha aversão do filósofo pelo ato crítico. Voltando às imagens literárias, Bento observaria ainda que nelas também se cristalizam os mitos privados de um escritor e que estes sim, doutrinação sartriana à parte, constituem a matéria-prima da formalização literária. Retorno do referente e ainda por cima nos termos impuros desta ganga bruta? Pode até ser, mas anulado ato contínuo. É que para a mitologia pessoal de um autor, nosso filósofo pedia antes de tudo a compreensão que salva as significações, e não clarificação que fatalmente as dissolve num chão comum que as precede e explica. Como, ao contrário do crítico, não a sobrevoa nem julga, sua possível verdade ou falsidade não vem absolutamente ao caso. (Substituamos mitologia por poética e teremos o quadro de uma crítica literária alternativa, ao longo da qual o universo de um escritor se expande indefinidamente por reiteração temática, esse o único vezo crítico compatível com a filosofia uspiana da literatura.) Basta então entender por mitologia a unidade fisionômica conferida por uma estrutura com lógica própria, para identificar outra vez naquela empatia nossa maneira de lidar com os sistemas filosóficos. Ora, nela simplesmente não há lugar para a apreciação crítica. Enquanto durasse a leitura, deveríamos conduzi-la como o mais estrito dos discípulos. Afinal estávamos ali para assimilar os clássicos e não para julgá-los, o que seria aliás de péssimo gosto. Vistas as coisas de um ângulo profilático, tratava-se de uma providência de inegável bom senso. Até certo ponto plausível para os grandes, este método de aproximação acabou abarcando a legião dos menores, incluindo de quebra os contemporâneos. Aqui a coisa mudava de figura. A continuar por esse caminho de reverência e

isenção, era inevitável que a faculdade de julgar definhasse e se manifestasse sob a forma dessa paradoxal incompatibilidade entre espírito filosófico e senso crítico. (Mas esta mesma atrofia pode se manifestar também pelo rompante contrário: biblioteca lacrada e dogmatismo selvagem, filosofando da mão para a boca.) É verdade que sabíamos discernir (em termos) os bons dos maus autores, que um certo juízo filosófico se apurava, mas não podendo mais do que alegar um sexto sentido inverificável, vivia confinado, entretendo voluntariamente alguma confusão entre decretos inapeláveis de gosto e apreciações globais. Um mecanismo que se não prejudicava muito a compreensão dos clássicos — afinal um imperativo de civilização —, paralisava o juízo diante da atualidade. E sem a solicitação desta última aquela mesma leitura dos clássicos tendia a emagrecer. Privados do canal crítico, não sabíamos bem como entroncar na cultura viva o que se aprendera na escola. Pois foram estas restrições, de início apenas propedêuticas, que Bento transpôs para o sentimento literário, onde o peso dos contemporâneos interfere diretamente na avaliação da tradição.

Implicando com o Realismo

Quando a quintessência do literário se resume a um leve arabesco no ar, nada mais pesadamente equivocado do que o Realismo. Como se não bastasse a demasia do juízo crítico entendido como explicitação integral, Roberto também caprichava no anacronismo complementar, tomando a defesa do Realismo. Bento evidentemente não titubeava: onde começa o Realismo cessa a Literatura. Ou melhor, cessa tudo, a começar pela própria cultura filosófica. Por certo não vinha diretamente da filosofia sua aversão invencível a todo tipo de realismo: simplesmente juntara a um certo consenso em torno da ficção pós-realista a convicção mais idiossincrática de que a existência é mero resíduo da imaginação. Mas com certeza a entrada em filosofia, notadamente na sua versão uspiana, veio acrescentar novas razões à militância anti-realista. Por mais neutro que fosse nosso modo de mexer com filosofia, não havia dúvida de que o realismo era muito mal visto. Nem mesmo Aristóteles poderia ser chamado realista — aliás o método estrutural proibia esse tipo de opinião. Ou por outra, ele induzia o sentimento oposto ao encarecer a autonomia de uma disciplina sem objeto próprio.

Descartada além do mais a questão da verdade, sobressaía o momento construtivo da significação. Não havia portanto filosofia digna desse nome que não comportasse uma instância a que não se pudesse chamar transcendental. Essa a transcrição epistemológica da concepção do real filosófico como algo instituído por um discurso bem-feito. Nada mais desinteressante do que a dita realidade pré-lingüística, aliás inescrutável pensando bem. Idealidade do significado, caráter posicional do objeto, etc., são maneiras de se aludir a essa compreensão tácita das coisas, sem maiores compromissos doutrinários, salvo talvez o reconhecimento de que no final das contas estávamos apenas nos conformando à fisionomia própria da cultura filosófica moderna. Realismo filosófico era assim o nome de uma verdadeira capitulação intelectual, quando não o de um franco retrocesso — de qualquer modo um contra-senso. Mesmo sem a contribuição decisiva da Nouvelle Critique e a denúncia da assim chamada ilusão referencial, compreende-se que esse sentimento anti-realista infuso tenha gerado a ideologia literária que se viu. Ocorre que em boa lógica também poderia se dar o contrário, desde que nos recusemos, por simples observação, a rebater o realismo literário sobre essa água rasa filosófica. Seria então o caso de relembrar que não por acaso devemos ao "idealismo" hegeliano uma das primeiras teorias modernas do romance, uma epopéia burguesa de tal modo ajustada ao novo curso do mundo que o "realismo" vem a ser uma determinação inerente à sua forma. Como se sabe Feuerbach viu nesse limiar um paradoxo: que o fundamento estético do realismo moderno derive de filosofias da história engendradas no âmbito da cultura do idealismo alemão. Está visto que não seria agora o momento de desfazer o nó, uma das complicações na origem do sentimento moderno da Dialética. De qualquer modo é preciso assinalar que o Realismo com o qual alinha Roberto deita raízes neste *chassé-croisé* do historicismo, quer dizer: embora não seja imediata a transição do juízo de conhecimento para a figuração literária, esta última tem a mesma idade conceitual da síntese por constituição do objeto. Noutros termos, o realismo literário também é construção. Mas isto ainda no plano das generalidades. Nada no entanto que possa demover nosso filósofo, o realismo, em que plano for, é um capítulo encerrado. Mas não por razões puramente epistemológicas, apenas um arremate profissional.

Quem reler *A Sereia e o Desconfiado* verá que de fato o Realismo é termo de comparação e contraste onipresente. O seu nascimento

ainda incerto é estudado no drama burguês de Lessing, a plenitude alcançada no *Pai Goriot*, para então servir de norma na avaliação da forma truncada em Henry James, Kafka, Malraux, etc. No meio do caminho (ou melhor, no estudo mais antigo da coletânea), uma exceção para o modo existencial de Clarice Lispector, na verdade apenas o reconhecimento de que em função das premissas (das quais o crítico discorda) não se pode negar valor estético ao resultado, "uma iluminadora reflexão artística sobre a condição humana" (sic). À vista da linha argumentativa dos demais ensaios, uma exceção quase inexplicável — pois são raros os escritores que, desconsiderando a solidez do mundo empírico e a construção das engrenagens literárias que lhe correspondem, a bem da descrição de essências imutáveis, ainda tenham o que dizer. Malraux, por exemplo, não terá a mesma sorte: transpondo para o romance a técnica jornalística fragmentária, que faz justiça ao caráter inacabado do acontecimento histórico, aquele mesmo modo existencial congela um procedimento provisório em juízo absoluto sobre as vertigens fundamentais do homem e a neutralidade opaca das coisas, eternizando o eclipse momentâneo do sentido. Neste passo, de cotejo com a coerência do romance realista (que mobiliza na sua trama as categorias que lhe servem de fundamento, de modo a construir com seus verdadeiros materiais), não escapava nem mesmo a tão decantada finura de um Henry James na representação dramática da precariedade com que apreendemos o sentido das situações humanas. E o famoso ponto de vista das personagens como instância última da realidade? Entre outras coisas, também um modo de favorecer a concentração no que é secundário, uma certa tendência ao desimportante, de tal sorte que à complexidade da busca não corresponde complexidade alguma no objeto — em suma, muita coreografia e pouca compreensão, rifando uma das conquistas da imaginação realista. E assim por diante.

Se o crivo realista adotado por Roberto tem um adversário designado são os "fenomenólogos da danação", os ideólogos das alternativas esvaziadas, da irrealização do mundo convertido em exterioridade desarticulada, etc. Em suma, a vanguarda da transcendência vazia. As simpatias de Bento já não iam mais para essa estética do irremediável; além do mais a sensibilidade existencialista dos seus primeiros tempos de vida intelectual tendia a um certo ativismo das escolhas radicais, embora abstrata, inclinada para a consideração do sujeito em situação, etc. Como sabemos, mudara de pele e com os novos teóricos franceses pas-

sara a encarar aquele antigo panorama desolador (se é verdade que nele se expressava algo como uma desorientação objetiva) como uma liberação do fardo de velhos remorsos, do tempo em que ser escritor era assumir a responsabilidade do mundo. Tornara-se portanto particularmente sensível ao envelhecimento precoce (segundo a cronologia recente do Estruturalismo) das noções que Roberto, escrevendo entre 59 e 64, associara à tarefa literária do realismo. Antes de tudo uma filosofia da história que não se acanhava de considerá-la um "itinerário exclusivamente humano, sempre interligável, nunca necessário". Esse o terreno básico do desdobramento realista da vida, articulado por uma temporalidade cumulativa e orientada, onde o opaco da alienação se deixa reduzir por uma "prática transformadora", externo e interno se comunicam, as finalidades práticas se unificam, as situações se engendram umas às outras e a última refaz as anteriores, etc. Em suma, o repertório que a virada recente se empenhava em desacreditar. Mais uma vez Bento acertava contas consigo mesmo lembrando que passara o tempo do escritor realista a cavaleiro da história, como Pierre Bezoukov acompanhando do alto de uma colina estrategicamente panorâmica um evento histórico-mundial como a batalha de Borodino; sem precisar advogar a causa inverossímil do narrador onisciente, Roberto ponderava por sua vez que aquela circunstância não autorizava, no plano estético, a conversão da ignorância sobre os mecanismos do mundo, um ponto de vista objetivamente diminuído, em metafísica da perplexidade, etc. Isto quanto ao fundo doutrinário, que só ganharia relevo próprio à vista dos resultados críticos obtidos no exame das obras. Mas vimos que estes últimos não chegavam a interessar nosso filósofo, que assim passava ao largo da inovação crítica em curso. Antes preferia correr atrás de lances dogmáticos de encomenda para suas objeções, como esta dúvida a certa altura do estudo sobre *A Metamorfose*: "se consciência, tempo e História são destruídos, se fatos narrados em nada participam da significação objetiva, por que ler Kafka?".

É fato que Roberto não deixava de contribuir para essa impressão de dogmatismo, negligenciando naqueles primeiros estudos a outra face da ficção pós-realista, salvo no ensaio ainda muito dividido sobre Kafka (mais a exceção, aparentemente sem maiores conseqüências, da breve análise da estréia de Clarice Lispector). Ou melhor, não é que Roberto desconsiderasse as razões do momento anti-realista do romance contemporâneo — a mudança de figura da alienação conforme se

estreitavam as malhas de uma sociedade totalmente administrada, que ia tornando absolutamente proibitivas as condições de apresentação de um mundo inteligível e digno de ser contado. Sucede que em boa lógica (a da *Ideologiekritik*), subordinou o registro dessa desorientação à integridade virtual do significado, senso da distância sem a qual não é possível nem a representação do incompleto, na qual se faz justiça à falta de sentido enquanto falta, nem o juízo crítico, que carece desse cotejo para se cumprir:

> A falta de importância e de transparência é um estado negativo que precisa se apresentar como tal para ser verdadeiro. Não deve perder a referência contrária, positiva — mesmo que apenas implícita, em forma de horizonte, de anseio — através da qual se evidencia o prejuízo e dano da vida negativa; quando a perde, torna-se auto-indulgência tagarela, falta de importância desimportante.

A referência a essa plenitude ausente é portanto da natureza da ficção pós-realista, referência imanente à forma da matéria narrada, que assim já se apresenta aludindo à medida interna segundo a qual foi configurado um universo impossível de ser contado como antes. Esse o núcleo antitético na origem da reflexão da forma sobre si mesma. Este balanço comanda o ensaio sobre *A Metamorfose*, fornecendo mais de uma razão substantiva para se voltar a ler Kafka. Dentre elas, veja-se o momento da análise em que da dança mecânica das significações puras, registro de impotência e desespero, emerge a poesia de uma linguagem plena, obtida pelos imperativos da decantação anti-realista. Não se trata de uma plenitude qualquer, mas de um processo real de filtragem em que da pureza poética alcançada ressalta a contradição oculta. Essa a componente revolucionária do pós-realismo kafkiano:

> Utilizada fora de seu contexto concreto, a linguagem deixa de mediatizar homens e coisas para objetivar o próprio sentido da mediação. Deixar a função mediadora, no caso, não é um passo a menos, mas a mais: a linguagem nasce e se elabora na mediação, e *somente quando construída* pode permitir-se o abandono da função prática. Repositório das significações vividas, ao purgar-se ilumina a vida que a criou, ilumina as contradições que no contexto habitual da prática se haviam mistificado.

A restrição surge quando se explicita o pressuposto que assegura o funcionamento poético da prosa kafkiana — pois nem mesmo neste universo luminoso de extraordinária beleza pode a linguagem tornar-se sujeito sem eternizar a desgraça que acusou. Poucos anos depois entretanto, interpretando a enigmática existência utópica de Odradek, que tanto atribulava a vida de um pai de família, Roberto não confundirá mais Kafka com os seus leitores metafísicos, para os quais o escritor não fala de sociedade alguma em particular, mas da finitude em geral, quer dizer da "angústia de ter entranhas", ao contrário, naquela prosa miúda e protocolar de uma cena a um tempo doméstica e fantasiosa reconhecerá a lógica inapelável de uma estética antiburguesa — aqui sim, um arabesco gracioso de poucas linhas que pesa e ilumina[32]. A partir daí Roberto começaria então a esmiuçar a convicção de que procedimentos não-realistas não só podem engendrar resultados realistas mas por vezes, diante de mudança de fachada ao capitalismo, são os únicos a produzir essa crítica da aparência que se espera de uma obra de arte. Todavia permanecendo essa dimensão em segundo plano naquele primeiro livro, ficava a impressão de que não a reconhecia por puro preconceito, deixando o campo livre para os ideólogos da literatura autoreferida, que podiam então triunfar sem muito esforço, dissimulando respostas históricas numa espécie de breviário inespecífico da consciência literária apenas formal.

Inútil precaução a deste rodeio. Onde havia negação determinada e crítica imanente, Bento veria apenas a nostalgia de uma comunidade de corações transparentes, emblema da plenitude referida acima e cuja realização precipitaria o fim da literatura, que não teria mais razão de ser numa sociedade reconciliada. Aqui de volta o nervo de um desencontro que dura até hoje, opondo a filosofia uspiana a todas as possíveis formas de desacato à causa do absoluto literário

Fantasia e cor local

A defesa do direito incondicional da fantasia, e a decorrente implicância com todas as formas de realismo, não é inteiramente idiossin-

[32] Cf. Roberto Schwarz, "Tribulação de um Pai de Família" (1966), *O Pai de Família*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

crática em Bento Prado, embora tenha é certo fontes e raio de ação peculiares, desde a procura sistemática do devaneio que compensa a pressão social e permite viver no imaginário a vida mesma que se leva (esse o paradoxo que o interessava na ficção de Rousseau), até a certeza filosófica de que a via de acesso ao real passa pelo exercício da fantasia, sem a qual a positividade do primeiro é tão indizível quanto, *mutatis mutandis*, é perfeitamente redundante um filme neo-realista estrito. Pode-se dizer que a extensão deste sentimento singular ao campo literário também se deveu em boa medida ao caráter que este mesmo campo assumiu ao longo de sua linha evolutiva local. Ainda que não pensasse muito no assunto, Bento tinha razões históricas para perder a paciência com o realismo e seus desmandos.

Voltemos ao capítulo dos complexos. Outra ausência que nos diminuía era a sensação de fantasia literária inibida. Sintoma de imaturidade identificado por Antonio Candido com argumentos que à primeira vista não deixam de fortalecer as prevenções anti-realistas de nosso filósofo.

> Como não há literatura sem fuga ao real, e tentativas de transcendê-lo pela imaginação, os escritores se sentiram freqüentemente tolhidos no vôo, prejudicados no exercício da fantasia pelo peso do sentimento de missão, que acarretava a obrigação tácita de descrever a realidade imediata, ou exprimir determinados sentimentos de alcance geral (...) uma bateria de fogo rasante, cortando baixo as flores mais espigadas da imaginação. Não espanta que os autores brasileiros tenham pouco da gratuidade que dá asas à obra de arte[33].

Note-se ainda, para contrabalançar o juízo, que esta renúncia à imaginação nem por isso foi compensada por algum realismo na acepção européia mais enfática do termo; quando se fala em hábitos realistas dominantes em nossa ficção, tomados como um dado global de formação, é preciso entender fidelidade documentária à experiência bruta de uma sociedade mal-acabada. Por outro lado, como a fantasia tem a extensão do universal, a coragem do gratuito que ela estimula entra no jogo das tendências localistas e universalistas como fator de cristalização do desejado equilíbrio delas. A ponto de Antonio Candido tomar o exercício sem amarras da fantasia como prova de amadurecimento e fecho do sistema literário em formação. Ao que parece a verificação mais eloqüente desse critério, e o correspondente certificado de ingresso nos temas de alto bordo, viria enfim com Guimarães Rosa, um "jorro de imaginação criadora" numa literatura que sempre costeara o registro miúdo das coisas da terra: e por imaginação devia-se entender uma emancipação completa do pequeno realismo, pois ela arrastava consigo linguagem, composição, enredo, psicologia, etc.[34].

Pois não há dúvida que esta mesma transfiguração da cor local acionou a imaginação filosófica de Bento Prado, confirmando-o no desejo de contrariar a vocação realista da crítica literária de Roberto Schwarz, na qual se reconhecia a musa utilitária de nossos escritores. No entanto o desafogo não lhe permitiu ver que Antonio Candido, sem precisar desmentir o critério fixado, empreendia o caminho de volta, não ao trilho acanhado daquele vezo de formação, mas da fantasia literária que assim provava ser exata, à realidade por ela transposta e elevada à generalidade da forma.

Forma objetiva

Combinando razões domésticas e argumentos internacionais em voga, vimos a filosofia uspiana da literatura constituir-se, graças ao talento e às antipatias de Bento Prado Jr., num momento em que a ideologia literária francesa rifava a questão da referência externa, anulada pela convicção narcisista de que o único assunto da literatura é ela mesma.

Pois foi por esta época de consenso nos meios atualizados acerca do caráter meramente retórico da impressão literária de realidade que Antonio Candido trouxe para o centro de sua obra crítica a preocupação oposta com a reversibilidade estrutural entre forma literária e pro-

[33] Antonio Candido, *Formação da Literatura Brasileira*, op. cit., vol. I, p. 20-21.

[34] Cf. Antonio Candido, "Homem dos Avessos", *Tese e Antítese*, São Paulo, Ed. Nacional, 1963.

cesso social[35]. Uma relação pesquisada longe da estéril generalidade dos confrontos doutrinários, mas engrenada pelo contrário na particularidade histórica das obras. Com isso também ficava fora de combate a tônica na abstração das funções linguísticas que nada especificam. Consultando a experiência local, cujo dinamismo específico passava a reconstituir com recursos analíticos próprios (pois no terreno da gênese e movimentos das mediações brasileiras a bem dizer tudo ainda estava por fazer), o crítico dava início, ao que parece, a uma série de estudos sobre a evolução da representação literária da realidade no Brasil, começando a análise pelas *Memórias de um Sargento de Milícias* e *O Cortiço*. Sua intervenção consistia basicamente numa espécie de redução estrutural — como disse Roberto Schwarz — em que ficava evidente que o esqueleto de sustentação daqueles romances vinha ser a formalização estética de aspectos característicos da sociedade brasileira. Mas sobretudo mostrava que tais aspectos não eram da ordem da combinação fortuita de circunstâncias avulsas, porém cristalizavam resultados reiterados de um processo social complexo. Algo organizado portanto. Assim sendo, o vínculo mimético que se exprimia na composição unificava de fato duas estruturas, uma literária e uma histórica — vínculo material que no entanto só a análise da organização interna da obra podia revelar. Nos dois ensaios que dedicou a essa virada histórica na evolução da crítica literária brasileira, Roberto Schwarz mostrou que estava em jogo no seu ponto sensível uma ampliação da noção de forma:

> Esta é entendida como um princípio mediador que organiza em profundidade os dados da ficção e do real, sendo parte dos dois planos (...) antes de intuída e objetivada pelo romancista a forma que o crítico estuda foi produzida pelo processo social, mesmo que ninguém sabia dela (...) nesta concepção, a forma dominante do romance comporta, entre outros elementos, a incorporação de uma forma da vida real que será acionada no campo da imaginação.

[35] Cf. Roberto Schwarz, "Originalidade da Crítica de Antonio Candido", *Novos Estudos Cebrap*, nº 32, 1992, p. 34-35. No que segue acompanho de perto argumentos do Autor. Ver também id., "Pressupostos, Salvo Engano, de Dialética da Malandragem", *Que Horas São?*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

Na análise de *O Cortiço*, por exemplo, veremos uma forma objetiva traduzir-se numa fórmula insultuosa, num enfoque narrativo, num interesse econômico-político, numa reflexão teórica. De modo geral, "as formas que encontramos nas obras são a repetição ou a transformação, com resultado variável, de formas preexistentes, artísticas ou extra-artísticas". Onde o espaço literário sem fronteiras, homogêneo, reproduzindo-se no vácuo social? O que Antonio Candido nos oferecia em troca dessa ficção era um "compacto heterogêneo de relações histórico-sociais que a forma sempre articula".

A ser assim, como devemos acreditar, um certo sentimento da dialética inerente à experiência social brasileira (ela mesma elemento sobredeterminado de um sistema mundial de desigualdade), conteúdo de experiência formalizado pela literatura — como lembrado, horizonte definidor de nossa vida mental —, deixava a descoberto o enorme girar em falso a que no fundo se resumia a mais prestigiosa das ideologias internacionais.

Como ficamos? Tendo contribuído a favor, a cultura filosófica uspiana não teria nada contra a dizer neste capítulo? Se não me engano, algo do esforço de Roberto em identificar e reexpor a noção de forma presente em Antonio Candido — no exemplo do *Cortiço*, um "esquema prático" capaz de pautar tanto um romance, quanto um jogo verbal ou uma ideologia — se beneficia de resultados formulados por José Arthur Giannotti nos idos de 60 acerca da teoria marxista do valor, que concebia como uma "forma social posta"[36]. Por aí enfrentava com sucesso a voga althusseriana dominante, segundo a qual a referida forma é uma construção epistemológica sem substância efetiva (como na série literária o "efeito de real", segundo Barthes, é o produto de uma prática retórica sem lastro positivo). Note-se de passagem como estavam arraigadas as convicções filosóficas da casa: pois a mesma teoria posicional do objeto, que Bento antepunha ao realismo e seus equívocos cognitivos e literários, levava Gianotti a sustentar contra Althusser que na própria realidade ocorre um processo de constituição categorial. Não vejo outro fundamento para a reversibilidade entre análise literária e análise social invocada pela crítica realista. Nem por isso Gianotti alinha com esta última, como ainda recentemente se pôde ver na resistência a aceitar a in-

[36] Cf. José Arthur Gianotti, "Contra Althusser", *Exercícios de Filosofia*, Seleções Cebrap, nº 2, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

terpretação de Machado proposta por Roberto: alegando a inconversibilidade do juízo estético em valor de verdade, e vice-versa, prefere um Machado fantástico, das situações-limite, enraizado na ambigüidade e no niilismo, enfim um escritor que sentiu o que "nós sentimos até hoje, bem quietinhos em casa, porque todos nós temos angústia"[37]. Bento não poderia esperar melhor confirmação de suas impressões de... juventude. Nem melhor confirmação de que o modo uspiano de lidar com as idéias gerais parece ter induzido uma sorte de senso comum estético, pairando bem acima, na sua rarefação especulativa, das oscilações doutrinárias usuais, e que ele enfim foi o primeiro a formular. Não obstante, também não se pode excluir da explicação dessa anomalia — a discrepância nas opiniões de Giannotti entre ontologia do ser social e teoria estética — o estado de compartimentação em que habitualmente vivemos, confinando o marxismo, contra o seu espírito de intervenção e unificação, a um par de especialidades de futuro incerto. Seja como for, um rompante que vinha uma vez mais encarecer a primazia do absoluto literário, como nos anos 60 Bento Prado Jr. queria demonstrar.

P.S.: Devemos portanto a Bento Prado a invenção de um gênero específico, que se poderia chamar de filosofia uspiana da literatura. Sendo no entanto o país aquilo que se sabe, não surpreende que nunca mais tenha voltado ao assunto[38].

(1992)

---

[37] "Machado de Assis: um Debate", *Novos Estudos Cebrap*, nº 29, 1991.

[38] Salvo num breve artigo comemorativo dos 80 anos de Carlos Drummond de Andrade. Cf. "O Boi e o Marciano" (1982), *Alguns Ensaios*, op. cit. Dou rápida notícia deste escrito em mais de um aspecto curioso. Quanto ao procedimento, o espaço exigia que fosse rapidamente ao ponto, deixando a impressão de colheita direta da matéria filosófica dos poemas comentados. Aliás muito saliente, como a pedir tal tratamento. Pode-se dizer que Bento se limitou a responder em boa prosa uspiana (de resto, criada por ele mesmo) à pergunta do Poeta: "como pode existir um ser que no existir põe tamanha anulação da existência?". Como se tratava de uma homenagem, não seria de bom tom deixar de aderir à musa existencial do Poeta. Por isso não hesitou em reatar com uma fase pretérita de sua carreira filosófica. Assim, com a naturalidade dos vinte anos, glosou o tema da consciência infeliz. Acrescido de uma novidade: o drama de sua interioridade dividida não seria desvirtuado se fosse representado na língua francesa mais recente do sujeito fraturado. O que fez, oferecendo ao Poeta o espetáculo insólito da filosofia francesa reunificada, e a si mesmo, a experiência confortável da continuidade intelectual.